لِلإمَام القَاضِي مُحِبّ الله البهَاري رحمه الله المتوفى ١١١٩هـ

إعداد وترتيب
محمد أنور البدخشاني
شَيخ الحَدِيث بجَامِعَة العُلوم الإسْلامِيَّة
علّامه يوسف بنوري تاؤن كراتشي

بسم الله الرحمن الرحيم

إزالة الرهبوت
عن مشكلات
مسلم الثبوت

لِلإمام القاضِي مُحِبّ الله البهاري رحمه الله المتوفى ١١١٩هـ

إعداد وترتيب

محمد أنور البدخشاني

شيخ الحديث بجامعة العلوم الإسلامية
علامه يوسف بنوري تاؤن كراتشي

www.islaminsight.org

مقدمة الشارح

الحمد لله الملك القدّوس السّلام ، المؤمن المهيمن العزيز الجبّار، الخالق البارئ المصوِّر القادر القوي الواحد القهّار، فأشهد أن لا إله إلا الله وحده لاشريك له وأنّ محمّدا عبده ورسوله صلى الله عليه وعلى آله وصحبه، وعلماء أمته الأخيار، مادام الليل والنّهار.

أمابعد: فإنّ الله تعالىٰ جعل الشريعة الغرّاء دستورا صالحاً لكل زمان ومكان ، بما أودع فيها من قابلية للتطور - بشروطه المخصوصة و قيوده المعتبرة - و جعل تشريعاتها من القوة والصلاح مايتخطى به الأزمنةَ والأمكنةَ ، وهذا هو السّر الذي جعل شريعتنا باقيةً على مرّ العصور ، صالحةً لتنظيم شئون المجتمعات ، مهما تبدّلت الظروف والأحوال والجماعات.

أوليس هذا أدلّ على أنّ الشريعة الإسلامية خاضت ميادين الحياة على اختلاف أنواعها بنجاح تام مئات السّنين في ظروف متفاوتة متبائنة ، وتجارب شديدة عديدة ، ووُضِعَت في بوتقة الاختبار ، و خرجت ظافرةً ناجحةً بعد أن تفوّقت في مختلف الأجواء والعصور ، و لاشكّ أنّ العلم الذي ينير السبيل لكيفية استنباط الأحكام وتطبيقها على المسائل الفرعية التي تواجه الناس في أمورهم ، هوعلم (أصول الفقه) العلم الذي به تعرف الأدلة ، والمصادر التي يرتكز عليها التشريع ، و يبتني عليها الأحكام ، فكان جديرًا به أن يكون في الذروة العليا والدرجة التي لايدانيه فيها علم من

العلوم الدينية .

وذلك لأنّ النصوص الشريعة من الكتاب والسنّة - على ما اقتضته حكمته تعالى- محدودة ومقصوزة، وضرورات الحياة وحاجات الناس غير محدودة وبلانهاية ، إذ من طبيعة الأحداث أنها ليست أزلية غير متغيرة ،بل من خواصّها التغيّر والتجدد،فقد تطرأ في المجتمع الإنسانيمن الحوادث والوقائع مالم يكن عهد بها بالأمس، ولاتزال تتغيّر الأوضاع والأحوال ، وتقع حوادث جديدة تتطلّب من العلماء إصدار حكم شرعي مناسب لها ، وبيان أحكامها من قواعد النصوص ومقاصد الشريعة ، فلووقفوا أمام تلك الحوادث مكتوفة الأيدي للزم منه الحكم على الشريعة الإسلامية بالجود والتأخر عن تلبية حاجات الناس ، وبالضيق عن إيفاء حاجات المجتمعات البشرية على اختلاف مستو ياتها ، وحاشاها عن ذلك.

فإذاً لابدّ لمعالجة تلك المشكلة من اللجوء إلى "أصول الفقه" وممارسة قواعده، ليمكن مواجهة الحياة بكلّ قوّة وشجاعة وثبات، وذلك بتطبيق أحكام شريعتنا الخالدة الكافية لكلّ جديد وتغيّر ، ولكل بلد وعصر .

وقد قضى ذلك الوطر الشرعي علماء نا السابقون المخلصون بمناهجهم الموضوعة المختارة، وواصلوا ليلهم بنهارهم حتى استطاعوا أن يهيئوا لنا تراثاً عظيماً، وبحوراً زاخرة، يمكن بالغوص فيها استخراج درر صافية لامعة ، وجديرة بالإعجاب.

وكان من جملة ذلك التراث أو الدرر كتاب " المسلّم " لصاحب "السلم" النظار المتكلم الفسلفى المنطقي الأصولي محب الله البهاري الهندي (المتوفى ١١١٩هـ) ولهذا الكتاب أسلوب عجيب، وتعبير غريب، جاء بعبارات كلامية ، وتعبيرات منقطية ، فاختار الإيجاز ، ورجح الإعجاز ، وبدأ كتابه بالحقيقة والمجاز (الوجود الحقيقي والمجازي) ومع ذلك هو من الكتب المؤلفة على الجمع بين الطريقتين المتداولتين ، فإنّه من المعروف أن لعلماء الأصول ومصنّفى أصول الفقه ثلاث طرق في التاليف :

١-**طريقة المتكلمين** : وهي الطريقة التي يتوجه أصحابها نحو تحرير المسائل وتقرير القواعد بناءً على المبادي المنطقية والكلامية ، وإقامة الأدلة من تلك المبادي ،

مجردة عن الفروعات الفقهية ، بل شأنهم في ذلك شأن علماء الكلام ، و لذلك سميت تلك الطريقة بطريقة المتكلمين، ومن ذلك يقول عبيدالله البخاري في مقدمة "توضيحه" : " وعلى قواعد المعقول تأسيسه".

٢-**طريقة الفقهاء** : وهي الطريقة التي يهتم أصحابها بالفروعات والجزئيات الفقهية، و يتوجهون لخدمتها ، وذلك بتقريرهم القواعد الأصولية على مقتضى ما نقل عن أئمتهم من الفروع الفقهية، يحسبون أن تلك القواعد هي التي لاحظها الأئمة عند ما فرعوا تلك الفروع على أصولها ، حتى إذا وجدوا قاعدة تخالف تلك الفروع المقررة، يجتهدون في تشكيلها بالشكل الذي يناسب تلك القواعد؛ ولهذا سميت تلك الطريقة بطريقة الفقهاء أو طريقة الحنيفة.

٣-**وهنا طريقة ثالثة** : جامعة بين الطريقتين الأوليين ، فـ" المسلّم" الذي عرف بـ" مسلّم الثبوت" من القسم الثالث، كما يقول المحب نفسه : " ويحتوي (كتابي هذا) على طريقي الحنفية (طريقة الفقهاء) والشافعية(طريقة المتكلمين)".(١)

ومن الكتب الجامعة بين الطريقتين "التوضيح " شرح "التنقيح" لعبيد الله البخاري وحاشيته "التلويح"للتفتازاني و"تحرير الأصول" لابن الهمام ، وشرحه "التقرير والتحبير" لابن أمير الحاج ، و"بديع النظام " للساعاتي.

فللمسلّم حواشٍ وشروح ، وعليه تعليقات قديمة وجديدة ، ومن تعليقاته الجديدة في عصرنا وشروحه العجيبة النادرة "أمالي" شيخ الأصول وإمام المعقول

الأستاذ الكبير الشيخ خان بهادر المارتونگی السواتي، (المتوفى١٩٧٦هـ) رحمه الله رحمة واسعة ، وكان "الأمالي" بلغة شعبه (البشتو) وتلك الأمالي من أسهل تعليقاته، وأجمعها، وأنفعها، وأكثرها حلاً لمغلقات الكتاب ومعقداته ، فإنّ البهاري - بما أن كتابه جامع بين الطريقتين المعروفتين - قد استخدم الأسلوب الكلامي والمنطقي والبلاغي ، مغيّرًا أكثر كلام الأصوليين في تعريفاته، وتعبيراته ، فصار كتابه من أصعب

---

(١) اقتبست "المقدمة" بتغيير يسير إلى هنا من أنوار مقدمة "تعليق " فضيلة الدكتور عبدالرحيم فيروز الهروي على كتاب "تقويم الأصول وأدلة الشرع" .

كتب أصول الفقه، حتى عجز الدارسون ، بل المدرسون عن فهم أكثر عباراته، وحلّ عامة مشكلاته، إلا الراسخون في علم الأصول، والعلوم التي استعان بها المصنف في تاليف كتابه ، فمن هذه الجهة صار إملاء أستاذنا الأبجل من أحسن الأمالي وأجمل التعليقات المتداولة.

وبما أني درست على الشيخ " المرصد الأول" من "شرح المواقف" للسيد الجرجاني، مع تعليقاته الصعبة الموجزة للسيد الزاهد الهروي سنة ١٣٩٢ للهجرة بدار العلوم الحقانية (سيدو شريف) المطابق لسنة ١٩٦٩م ، فأحببت الاستفادة من أمالي الشيخ ، والإفادة لطلّاب علم الأصول ، ومن ثم شمّرت عن ساق الجد لشرح "مسلّم الثبوت" شرحاً جديداً سهلاً قريب التناول، ويسر التداول ، فجعلت إملاآت الشيخ أساساً لعملي هذا ، وشرعت الشرح باستعانة الله وتوفيقه .

المنابع التى استقيت منها

١-تعليق المصنف نفسه الذي يذكر في اختتام كلامه كلمة "منه" بدل كلمة "له"، لأنه في الإحالة يقال : وهذا الكتاب لـفلان أو هذه المقالة لفلان ، ولا يقال من فلان .

٢-"التوضيح" شرح "التنقيح" كلاهما لعبيد الله البخاري.

٣-وحاشية "التلويح على التوضيح" للتفتازاني العلامة.

٤-شرح عبدالحق الخير آبادي على " المسلّم".

٥-كشف المبهم عن "المسلّم".

٦-"فواتح الرحموت" شرح مسلّم الثبوت لبحر العلوم اللكنوي.

٧- "تقويم أصول الفقه وتحديد أدلة الشرع" للإمام أبي زيد الدبوسي

٨-"أمالي" الشيخ خان بهادر المارتونكي.

٩-"تحرير الأصول" لابن الهمام صاحب "فتح القدير" شرح هداية المرغيناني.

١٠-شرحه "التقرير والتحبير" لابن أمير الحاج.

١١-"سلّم العلوم" لصاحب " المسلّم".

عملي في هذا الشرح

١-التصريح بالعبارات والقيودات التي اعتبرها المصنف في المتن تقديراً ولم يذكرها، صرحت بها بين القوسين.

٢-شرح العبارات المغلقة والتراكيب المعقدة.

٣-وضع العناوين لكل تعريف ومسألة.

٤-ذكر التمهيد أو المقدمة لتسهيل المباحث المشكلة.

٥-توضيح الاصطلاحات التي استخدمها المصنف.

٦-تلخيص المباحث الطويلة.

٧-ذكر الأمثلة التي لابد منها في توضيح القواعد.

٨-ذكر الترجمة للمسائل المبهمة التي ذكرها المصنف.

٩-تعيين المبادي الكلامية والمنطقية.

١٠-تعيين الأبواب في المبادي الفقهية.

وكتبه بمنزله في عمارة الجامعة

محمد أنور البدخشاني

جامعة العلوم الإسلامية

علامه بنوری تاؤن کراتشی

في ١٤٣٠-١١-٢٩

الحمد لله الذي نزّل الأيات، وأرسل البينات، فطلع الدين، وطبع اليقين، ربنا لک الحقيقة حقًّا، وكل مَجاز، أعنة المبادى بيديک، ولک الأمر تحقيقاً، وكلٌّ مُجاز، ونواصى المقاصد مفوضة إليک، فأنت المستعان وعليک التكلان

بدأ المصنف -رحمه الله- كتابه بحمد الله بعد الابتداء بالتسمية لوجهين: موافقة كتاب الله تعالى (القرآن الحكيم)؛ حيث وقع في أوله ((الحمد الله رب العلمين))، والامتثال بحديث سيّد المرسلين " كل أمر ذي بال لم يبدأ فيه باسم الله فهو أبتر" .

الحمد في اللغة : هو الوصف بالجميل الاختياري على وجه التعظيم والتبجيل، والحمد بهذا المعنى مرادف للمدح .

لكن المصنف اختار لفظ "الحمد" دون المدح ؛ لأن المذكور في كتاب الله، وفي الحديث الوارد في الابتداء هو لفظ " الحمد" لا المدح، وكذلك في الحديث الوارد في الشفاعة الكبرىٰ جاء لفظ " الحمد" وفيه " ثم يفتح الله عليّ من محامده، وحسن الثناء عليه شيئًا لم يفتحه على أحد قبلي، أي بعد أن أقع ساجدا عند الله، ثم يقال "يا محمد ! ارفع رأسك سل تعطه واشفع تشفع ".

والوجه الآخر أن الاختيار شرط في الحمد دون المدح، كما أشير إليه، فلهذه الوجوه، رجح المصنف الحمد على المدح .

فالحمد مصدر فعل متعد: وله احتمالات ستة: وهناك احتمال سابع، وهو اعتباري ليس له وجود في الخارج.

١-الأول: أن يكون مصدرا معلوماً، وهو الذي يعبر عنه بالثناء .

٢-والثاني:أن يكون مصدراً مجهولاً، و يعبر عنه بالمثنى عليه .

٣-والثالث: أن يكون مصدراً مبنياً للفاعل، و يعبر عنه بالحامدية.

٤-والرابع: أن يكون مصدراً مبنياً للمفعول و يعبر عنه بالمحمودية، وبين المصدر المعلوم والمصدر المبنى للفاعل تلازم أي أحدهما يستلزم الآخر، وكذلك بين المصدر المجهول والمصدر المبني للمفعول حيث يستلزم أحدهما الاخر .

٥- الخامس : أن يكون حاصلاً بالمصدر المعلوم، وله معنيان:

الأول : أن يكون قابلاً للنسبة إلى الفاعل، ولم يكن منسوبا بالفعل.

والثاني: هي الهيئة الحاصلة للفاعل من صدور الفعل (المصدر) عنه، كالهيئة الحاصلة للآكل بعد الأكل وللضارب بعد الضرب .

٦-والسادس : أن يكون حاصلاً بالمصدر المجهول، وله أيضامفهومان:

الأول : أن يكون قابلا للنسبة إلى نائب الفاعل، ولم يكن منسوبا بالفعل.

والثاني:هي الهيئة الحاصلة للمضروب، بعد وقوع الضرب عليه أو للشيء المأكول، الباقي بعضه بعد الأكل منه.

ولكن يقول بحر العلوم في شرحه على " سلّم العلوم" : إنه (أي الحاصل بالمصدر) أمر اعتباري، تابع لاعتبار المعتبر، فهو قد يعتبره، وقد لايعتبره، فليس له وجود مستقل.

وكلام بحر العلوم خطأ: لأن الحاصل بالمصدر بنوعيه (المعلوم والمجهول) بعد رعاية فعله العامل عبارة عن جملة ثنائية (أو جملة شكرية)، فتلك الجملة الثنائية موجودة في نفس الأمر، وصادق على ثنائه تعالى، وكذلك الجملة الشكرية، فمن حيث تعلقه

بالفاعل، يعبر عنه بالحاصل بالمصدر المعلوم، ومن حيث تعلقه (وقوعه) على المفعول به، يعبر عنه بالحاصل بالمصدر المجهول.

فالحاصل بالمصدر المعلوم، والحاصل بالمصدر المجهول في الحقيقة شيء واحد، يكون له حيثيتان مختلفتان، و يعبّر عنه بالهيئة الحاصلة، إما للفاعل وإما للمفعول.

٧- وأما الاحتمال السابع، وهو القدر المشترك، فهو نسبة إضافية بين المعلوم والمجهول من المصدرين، فليس لها وجود مستقل.

قوله: "نزل الآيات" إذا كان قوله: " نزّل " بالتشديد، فمعناه نزول الأيات نجماً نجماً، وتدريجاً، وإذا كان " أنزل " فمعناه النزول دفعةً واحدةً، ومرةً واحدةً، فأنزل باعتبار النزول من اللوح المحفوظ إلى السماء الدنيا، ونزّل باعتبار النزول من السماء الدنيا إلى الأرض، بقدر الحاجة، وحسب مقتضى الحال.

قوله :الآيات :جمع آية، وهي في اللغة تأتي بمعنى مطلق العلامة، وفي الاصطلاح: هي قطعة من كلام الله، لها مبدأ ومنتهى تتعلق بها صحة الصلاة والإعجاز.

والمناسبة بين المعنيين (اللغوي والاصطلاحي) أن تلك القطعة من كلام الله هي علامة ودليل على صدق رسالة محمد -صلى الله عليه وسلم- وتطلق الآية على ماوقع بين الدائرتين من كلام الله،لأنها علامة فاصلة بين الآيتين، والآية أصلها أيية، فأبدلت الياء المفتوحة الأولى ألفًا، فصار آيةً، أو كان أصلها أأية، فأبدلت الهمزة الثانية الساكنة ألفاً، أو كان أصلها أو ية فأبدلت الواو الساكنة ألفاً.

قوله : وأرسل البينات : البينات جمع بينة، وهي العلامة الواضحة، والمراد بها الدلائل الظاهراة واضحة المفهوم، أو المعجزات الظاهرة، وتطلق البيّنة على الرسول ﷺ أيضا، ولكن تأبى عنه صيغة الجمع (البينات) كما في قوله تعالى: ﴿حتى تأتيهم البينة رسول من الله يتلوا صحفا مطهرة﴾ أوالمراد بها هنا المعجزات و يقال للمعجزة : البينة لأن بها تظهر حقيقة الرسالة و يعجز غير الرسول عن الإتيان بمثلها فيتضح بها الحق.

قوله : فطلع الدين :هذا متفرع على قوله :" نزل الايات" وإذا كان "طلّع " بالتشديد يكون لفظ "الدين" منصوبا ، على أنه مفعول طلع ، والضمير المستكن في طلع الراجع إلى

الله فاعله، وإذا كان بالتخفيف فلفظ "الدين" مرفوع على أنه فاعل "طلع" ، وحينئذ يكون مفهوم العبارة: فطلع ووضح الدين وظهر أمام الناس بنزول الآيات.

وعلى الأول معنى الكلام : فأوضح الله الدين وأظهره بنزول الآيات، فصار كالشمس الطالعة على العالم.

أما قوله: "وَطَبَع اليقين" : فمتفرع على قوله "وأرسل البينات" لأن بإقامة البرهان وإظهار المعجزة ينطبع و ينتقش الإيمان واليقين في قلوب المؤمنين ، وكذلك "طبع" ، إما بالتشديد وإما بالتخفيف، فعلى الأول يكون لفظ اليقين منصوبا، على أنه مفعول به، وعلى الثاني يكون مرفوعا بالفاعلية.

قوله: ربنا : منصوب بتقدير حرف النداء "يا" ، والمقصود بالنداء هو الكلام الآتي.

وتقديم الجار والمجرور (لك) للحصر والاختصاص، يعني الوجود الحقيقي الثابت الواقعي، والحقيقة النفس الأمرية الثابتة، إنما يكون في الحقيقة لله تبارك وتعالى، لالغيره من الموجودات، لأن وجوده بذاته غير مستفاد من الغير، بخلاف وجود غيره من الممكنات، فهو موجود لذاته، وأما وجود غيره من الممكنات في حد ذاته، فهالكة الذات، باطلة الحقيقة في وقت من الأوقات، لقوله تعالى: ﴿كل شيء هالك إلا وجهه﴾ وقوله تعالى :﴿و يبقى وجه ربك ذو الجلال والإكرام﴾.

وكلٌ مجاز : وتنوين "كل" عوض عن المضاف إليه المحذوف، أي كلّ الممكنات وجميعها مجاز، والمجاز بفتح الميم ضد الحقيقة، يعني وجود الممكنات وحقائقها ليست بحقيقية، بل وجودها وجود مجازي مستفاد من الغير، وهو الواجب جلّ مجده، لأن وجودها وحقائقها منسوبة إلى جاعلها (خالقها)، وليس لها وجود وحقيقة بدون النسبة إلى الخالق تعالى ، وإنما يثبت لها الوجود بعد خلق الله إياها؛ لقوله تعالى: ﴿الله خالق كل شيء﴾، و قوله تعالى : ﴿وكنتم امواتا فأحياكم﴾ أي معدومين فأوجدكم ، وقوله ﷺ : ((كان الله ولم يكن شيء غيره)) .

فائدة: وفي ذكر الحقيقة والمجاز صنعة براعة الاستهلال، وهي عبارة عن إيراد ألفاظ في الخطبة والديباجة يبحث في أصل الكتاب عن معانيها وأحكامها، سواء كانت

تلك المعانى مطلوبة في الخطبة أولا .

قوله : ولك الأمر تحقيقا وكلٌ مجاز : وتقديم الجار والمجرور (لك) للحصر والاختصاص مثل السابق.

ولماكان وجود الممكنات مستفادا ومخلوقا من الله تعالىٰ فصار الأمر له ، ففي هاتين الفقرتين (لك الحقيقة حقاً ،ولك الأمر تحقيقاً) إشارة إلى قوله تعالىٰ : ﴿ألا له الخلق والأمر﴾ أي كما أن الإيجاد والخلق له تعالىٰ، كذلك الأمر والتدبير يكون في الحقيقة له تعالىٰ ، وكلٌ من الممكنات يأمر بعضهم بعضاً و يدبر و يتصرف بإجازتك.

كما أن في ذكر الحقيقة والمجاز براعة الاستهلال، كذلك في قوله (ولك الأمرالخ) تكون براعة الاستهلال، إذا أريد بالأمر مايطلب من العباد من التكاليف الشرعية بطريق عموم المجاز، سواء كان المطلوب ترك الفعل كما في المناهي أو إتيان الفعل كما في الأوامر .

قوله : أعنة: جمع عنان ، والعنان هو لجام الفرس.

قوله : والمبادى : جمع المبدأ، والمبدأ مايحتاج إليه ابتداء ، وفي الاصطلاح: هو مايتوقف عليه الشيء، سواء كان التوقف عليه في نفس الأمر، أي في وجوده أو باعتبار العلم والتعقل، كالمعرِّف للمعرَّف والقياس (الحجة) للنتيجة، أو كان التوقف عليه لأجل كونه شرطا، كالوقت للصلاة ، فالمعرِّف مبدأ للمعرَّف والحجة مبدأ للنتيجة، والوقت مبدأ للصلاة.

قوله :والنواصي : جمع ناصية وهي شعر مقدم الرأس فوق الجبهة .

قوله والمقاصد : جمع مقصود .

ومعنى الكلام أن اختيار حصول المقاصد من المبادئ والآلات مفوض إليك، وموقوف على فضلك، إنما يكون حصول المعرَّف بعد استعمال المعرِّف، وعلم النتيجة بعد العلم بمقدمات الحجة إنما يكون بعد توفيقك وأمرك وإجازتك، وترتب المسببات على أسبابها يكون بأمرك واختيارك .

والمراد بـالمقاصد، إما المعرَّفات والنتائج، لأنها مقاصد بالنسبة إلى المعرف والحجة، وإما المراد بها المقاصد العامة من أمور الدنيا والآخرة، وإما المراد بالمقاصد المقاصد الشرعية، كالعقائد الصحيحة لأهل السنة والجماعة، وكالأخلاق الحسنة فعلا و إمتثالا، وكالأخلاق السيئة تركا واجتنابا، وكالأعمال الصالحة فعلا، والأعمال السيئة تركا.

واختار المصنف في الفقرتين صنعة الاستعارة، حيث شبّه المبادي بالفرس على سبيل الاستعارة المكنية، وأثبت لها الأعنة، فهذه استعارة تخييلية، وذكر اليد المناسبة لأخذ الأعنة (اللجام) استعارة ترشيحية.

وكذلك في الفقرة الثانية شبّه المقاصد برأس الإنسان فهو استعارة بالكناية وأثبت لها النواصي، فهذا استعارة تخييلية، وذكر التفويض الذي هو كناية عن القبض والأخذ استعارة ترشيحية.

قوله : فأنت المستعان : أي إذا كانت الحقيقة (الوجود الحقيقي الواقعي لك) ووجود غيرك مجاز، ومن عندك، وكذلك إذا كان أمر الكون إليك في الحقيقة، وغيرك بأمر و يتصرف بإذنك وإجازتك، فنستعين بفضلك وتوفيقك ونتوكل عليك لا على من سواك.

فهاتان الجملتان إما متفرعتان على ماقبلها من الفقرتين الأوليين، وإما على قوله : أعنة المبادى ونواصي المقاصد، والمعنى : بما أن أعنة المبادى بيدك ونواصي المقاصد مفوض إليك، فنستعينك ونتوكل عليك.

وتعريف المبتدأ (أنت) والخبر (المستعان) وكذلك تقديم الجار والمجرور (عليك) للحصر والاختصاص.

وكلام شيخنا الشارح كما يأتى : جملة فأنت المستعان بيان للجملة السابقة و(علة) لجملة أعنة المبادي.

وإيراد المبتدأ والخبر (أنت المستعان) معرفتين للحصر والاختصاص، لكن التفتازانى يقول : إذا كان المسند والمسند إليه معرفتين والمسند ذا اللام، يكون ذو اللام مقصوراً على غير ذى اللام (المستعان مقصور، وأنت مقصور عليه) وهو المراد هنا.

وأما الزمخشرى فيقول : إذا كان المسند والمسند إليه معرفتين وكان المسند ذا اللام، جاز أن يكون المسند إليه مقصوراً أو مقصوراً عليه، فيكون تعيين المحصور والمحصور عليه بالقرائن الخارجية، وفيما نحن فيه لوكان "المستعان" محصوراً عليه، و"أنت" محصورا، يختل المعنى ،إذ يلزم منه نفي سائر الصفات، فالقرينة الخارجية (العقلية) تدل على أن المحصور هو المسند (المستعان)، والمحصور عليه وهو المسند إليه (أنت).

والصلاة والسلام على سيّدنا محمّد المتمّم للحكم، بطريق الأمم، والمبعوث بجوامع الكلم ،إلى أفهام الأمم

١-أورد "الصلاة والسّلام" بعد الحمد لوجهين :

الأول : الائتمار والامتثال بقول الله تعالى ﴿يا ايها الذين آمنوا صلّوا عليه وسلّموا تسليماً﴾ اذ المذكور في الآية هو (الصلاة والسلام)، ومن سنة العلماء السلف الجمع بين الصّلاة والسّلام في أوئل كتبهم (بعد الحمد).

والوجه الثاني (وهو عقلي): أن نفوسنا متدنسة بالذنوب والأدناس البشرية، والله تعالى قدّوس بما لا يتنا هي تقدسه ،ومنزّه ومتعال بما لا يدرك نزاهته وعلوه ، فلا بد من الواسطة بيننا وبينه ،لنتقرب بها إليه ،وتلك الواسطة هي الصّلاة والسّلام على رسوله ،لأنه ﷺ قال :"من صلّى علىّ مرةً صلّى الله عليه عشراً"، والصّلاة هو ثناء الله تعالى على رسوله ورحمته إياه .فرحمة الله تعالى هي وسيلة التقرب لنا.

والوجه الثالث الذي لم يذكره الشيخ في العنوان هو : أن المصنّف لما أراد تأليف الكتاب لا بدّ أنّه استعان من الله إمّا بلسان القال، وإمّا بلسان الحال لإتمام كتابه وإكماله ، فإنّ التصنيف وجمع أصول الفقه،وضبط قواعده أمر صعب لايمكن النجاح والفوز فيه الا بالاستعانة والاستمداد والدعاء وطلب التسهيل من الله تعالى ، وإنّما يتقبل الله تعالى الدعاء بالعجلة بعد تقديم الصّلاة والسّلام على رسوله ، فذكر الصّلاة والسّلام بعد الحمد، إنما يكون للاستجابة ،لأنه جاء في الحديث ما معناه :"من سنة الدعاء أن يحمد

الله تعالى ،ثمّ يسلّم على النبيّ ﷺ ثمّ يدعو لحاجته ما شاء"،وكذالك جاء في الحديث "أن رجلاًجاء إلى المسجد (المسجد النبوي) ، فصلّى ، ولم يصلّ و يسلّم على النبي ﷺ فقال له النبي ﷺ :"عجلت".(١)

٢- والصّلاة في اللغة الدعاء ،وفي اصطلاح الشرع عبارة عن الأفعال المعلومة والأركان المخصوصة ،بل عبارة عن عبادة هي أساس الدين.

وإذا أسندت إلى العباد يكون معناها الدعاء ،وإذا نسبت إلى الملا ئكة تكون بمعنى الاستغفار وطلب الرحمة ،وإذا كانت مسندةً إلى الله تعالى يراد بها الثناء كما فى البخارى تفسير سورة الأحزاب وعند غيره يراد الرحمة ،وهنا الاخبار بمعنى الدعاء أي أاللهمّ صلّ وسلّم على سيدنا محمد .

والمراد بالصّلاة في الآية ﴿ان الله وملائكته يصلّون على النبيّ﴾ طلب افاضة الخير الكثير بطريق عموم المجاز .

٣-السيّد أصله سَيْوِد ،فأبدلت الواو ياءً، وأدغمت الياء في الياء ،ووزنه فيعل ، وهو صفة مشبّهة.

القاعدة فيها: أنها تدل على ذات مبهمة ،فيها وصف مّا من السّيادة وغيرها تدل عليه بطريق الاستمرار والدوام ،بخلاف اسم الفاعل فإنه يدل على ذات مبهمة مع الوصف من غير لحاظ الدوام ورعاية الاستمرار، ومن أجل هذه النكة اختار المصنف الصفة المشبهة الدالة على دوام السيادة، وكُمالها للنبيّ ﷺ .

٤- قوله :"المتمّم للحكم بالطريق الأمم"، صفة مادحة لـلفظ "محمد"، أي المكمّل للحكم (جمع حكمة) هي الشرعية من العقائد والأخلاق والعبادات والمعاملات والسياسات التي أنزلها الله في كتابه ، وليس في تعليمه وإتمامه لها إفراط ولا تفريط ،بل بالطريق الوسط الّذى هو من ميزات الاسلام .

وأصول العقائد في الشرائع السّابقة، وإن كانت كاملة وتامّة، ولكن الفروعات

---

(١) لم أجد الحديث بهذا اللفظ . الراقم.

(الأحكام الفرعية) لم تكن في الأديان السّابقة (على زعم المصنف) على طريق الوسط ، بل كان فيها إفراط أو تفريط ، فأحكام دين موسىٰ عليه السّلام (لأجل شدّة بنى اسرائيل وطغيانهم) كان فيها إفراط وصعوبات ، وأمّا أحكام دين عيسىٰ عليه السّلام فكان فيها تفريط وتسهيل وتخفيف ، لأن أمّته(بنى اسرائيل في عهده)لم يكن فيهم الصّعوبة والشدّة مثل السّابق ،فخفّف لهم وسهّل في الأحكام .

وبما أنّ أمّته (ﷺ) كانت أمّة عظيمةً (كثيرة) وباقيةً إلى يوم القيامة ، وكانت لهم طبائع وأفكار مختلفة ، واستعدادات متفرقة، فاختار الله لهم أحكاماً متوسطة بين التصعيب والافراط والتفريط .

فتشريح العبارة على هذه الطريقة موافق لقوله تعالى ﴿اليوم أكملت لكم دينكم وأتممت عليكم نعمتي ورضيت لكم الاسلام دينا﴾

ويمكن أن يكون مفهوم العبارة كما يأتي :إنه ﷺأتمّ الأخلاق الحسنة بطريقة مقتصدة خالية عن الافراط والتفريط ، موافقاًلقوله ﷺ:((بعثت لأتمم مكارم الأخلاق)) ، وإضافة المكارم إلى (الأخلاق) من قبيل إضافة الصّفة إلى الموصوف ، فالنبيﷺ علّم النّاس أنواعاً من الأخلاق الّتي لا يعلمها أحد قبله . قال تعالى ناعتاً لرسوله : ﴿وانك لعلى خلق عظيم﴾ فأشار تعالى إلى أنّ نبيّه منبع الأخلاق الحسنة والخصائل العظيمة ،والخلق العظيم هو ما جاء به القرآن الحكيم هداية للنّاس ، ولمّا سئل عائشة رضى الله عنها عن خلُق النبيﷺ قالت :"كان خلقه القرآن".

فالأخذ بالعقائد الصحيحة الّتيأجمع عليها أهل السنّة والجماعة ، والامتثال بالأوامر، والاجتناب عن النواهي الّتيجاء ت في القرآن والسنّة هي الأخلاق الحسنة ومكارم الأخلاق، فإنّ الله تعالى ذكر في سورة بنى اسرائيل أنواعاً من الأوامر والنواهي والأخلاق،ثمّ قال :﴿ذلك مما أوحىٰ اليك ربك من الحكمة﴾ فسمّى الله تعالى كلّها حكمةً ،ولا يبعد أن يكون قول المصنف "المتمّم للحكم" إشارة إلى ما في هذه الآية، والحكمة رأس الأخلاق البشرية وأساسها .

ويقال للتخلّق بمكارم الأخلاق في اصطلاح الصوفية :"المقام "، وجمعه

المقامات،وفي اصطلاح الحكماء يقال لذلك التخلّق :"الملكة"وجمعها الملكات ، فالّذى لا يكون فيه ملكة العقائد الصحيحة والأعمال الصّالحة لايكون ذلك المقام حاصلاًله عند الصوفية ،وأمّا من كان فيه عقيدة التوحيد: بأنه تعالى وحده لا شريك له ،وبيده النفع والضرر ،ولكن يخاف مع ذلك عن غيره تعالى ، و يطمع منه ،فلا تكون الملكة حاصلة له ،ولا يقال له "صاحب المقام"وان كان موحداً عرفاً.

٥- **قوله :والمبعوث بجوامع الكلم إلى أفهام الأمم** : هذه صفة ثانية للفظ "محمد" مثل السابقة ،ومادحة له (ﷺ)، وإضافة "جوامع" إلى "الكلم" من قبيل إضافة الصّفة إلى الموصوف ،أي الكلمات الجامعة لمعان شتىّ مع وجازة ألفاظها أو الكلمات الجامعة لأمور الدنيا والأخرة ،أو المراد بها كلمات قلّت ألفاظها وكثرت معانيها ،مثل قوله تعالى:﴿اياك نستعين﴾ فإنّها شاملة جميع أنواع الأستعانة والأسئلة من الله تعالى دون غيره ،وقوله تعالى :﴿ربّنا آتنافي الدنيا حسنةً وفي الآخرة حسنة وقنا عذاب النار﴾وغيرها من الأدعية الجامعة حوائج الدنيا والآخرة .

ففي قوله :"جوامع الكلم" إضافة الجمع لفظاً ومعنىً ،وهو "الجوامع "الى الجمع معنى (وهو الكلم) فإنّه جنس يشمل القليل والكثير ،وكذلك في "أفهام الأمم" إضافة الجمع إلى الجمع ،فكلتا الإضافتين للاستغراق وشمول الأفراد، وفي ذكر جوامع الكلم إشارة إلى معجزته ﷺ ؛حيث أتى بما عجز البلغاء عن الاتيان بمثله ،وفي قوله : "إلى أفهام الأمم" إشارة إلى عموم بعثته إلى العالمين كافّة .

وحاصل الصّفتين أنه صلى اللهعليه وسلم بالطّريق الوسط أكمل الحِكَم وبجوامع الكلم أفهم الأمم.

وعلى آله وأصحابه الذين هم أدلة العقول، سيما الأربعة الأصول

١-**قوله : وعلى آله** : أي معطوف على قوله :"على سيّدنا محمد " أي ثمّ الصّلاة والسّلام على أهل بيته وأصحابه .

وآله ﷺ نوعان :أقاربه وأهل بيته ، وكلّ من آمن به وبدينه الّذى جاء به لهداية

البشر ، كما جاء في الحدث "كل تقي نقي فهو آلي"، وإنما يستعمل (الآل) في الأشراف سواء كان شرفهم دنيو ياً فقط أودنيو ياً و أخرو ياً، كآل فرعون، وآل موسى، وآل داود، وآل محمد ﷺ وغيرهم من الأنبياء .

١- وأصل "آل" أهل بدليل تصغيره (بأهيل)فبعد قلب (الهاء) همزةً، وقلب الهمزة ألفاً صار آلاً .

٢- وقيل أصله أول ،وبعد قلب الواو ألفاً صار هكذا (آل)، ودليل هذا أيضاًتصغيره (بأو يل).

٣- وقيل جَعْلُ (أهيل) تصغير آل غير صحيح ؛لأن المنقول عن ألأعرابي أنّ أهيلاً تصغير أهل، وأو يلاً تصغير آل ، فعلى هذا الفرق بينهما أن الآل مختص بالأشراف (كما مرّ) والأهل إذا لم يكن مضافاً إلى البيت أو أحد فهو أعمّ منه ، كما يقال أهل العلم وأهل الحرفة وكذلك الآل يستعمل في العقلاء ، والأهل فيهم و في غيرهم.

٢-**قوله : أصحاب** : جمع صاحب ، وهو في اللغة : من كان في صحبة أحد ومصاحبا له ، وفي الشريعة : كلّ من أدرك صحبة النبي ﷺ مع الإيمان في سنّ التميز أو البلوغ ومات على الإسلام ، فهو صحابي (منسوب إلى صحبة النبي ﷺ) ويجمع الصاحب أو الصحابي على صَحْبٍ وأصحاب.

٣-**قوله : الذين هم أدلة المعقول** : الموصول مع صلته صفة للآل والأصحاب.

والأدلة جمع دليل،وهو ما يوصل إلى المطلوب أو إلى المدعى بعد النظر الصحيح فيه.

والعقول جمع عقل ، وهو ما يدرك به الإنسان حقائق الأشياء وأوصافها ويمتاز به عن غيره .

فمعنى الكلام أن آل محمد ﷺ وأصحابه هم هداة عقول البشر ومصلحوها بضوء الكتاب والسنة والأسوة النبوية ،وهم في الحقيقة أئمة العالم الإنساني (بعد الرسولﷺ) .

٤-**قوله :سيّما الأربعة الأصول**: خصوصاً الأربعة الّذين هم كالأصول لسائر الصّحابة ، بل لسائر الأمّة ، وهم الخلفاء الراشدون الأربعة أبو بكر وعمر وعثمان وعلي رضى الله تعالى عنهم ؛ فإنّهم كالأدلة الأربعة في رجوع الأمة إليهم في حياتهم وإلى سيرتهم بعد مماتهم .

ومن هنا قال النبيّ ﷺ :((عليكم بسنّتي وسنّة الخلفاء الرّاشدين المهدين)) فجميع الصّحابة والآل أدلّة العقول وهداة الأمّة وعلى الخصوص الخلفاء الرّاشدون ، وقال ﷺ بنسبة عامّة الصّحابة : "أصحابي كالنجوم فبأيّهم اقتديتم اهتديتم" ، وفي هذا نوع عجيب من براعة الاستهلال ؛ لأنّ في "الأربعة الأصول" إشارة إلى الأدلة الأربعة التي هي أصول الشريعة، وتخصيصهم (الأربعة) للاهتمام بشأنهم .

الفائدة : سيّما: سيّ بمعنى مثل (وزناً ومعنىً) يقال هما سيّان أي مثلان، وأصل هذا لا سيّما ،حذفت (لا) من اللفظ لكنّها مرادة في المعنى ، و(ما) زائدة أو موصولة أو موصوفة ،وهذا أصله ثمّ استعمل بمعنى خصوصاً، وهذا هو المراد ههنا ، أي لا مثل لما يأتي من خصوصية الخلفاء الأربعة .

أمّا بعد :فيقول الشكور الصّبور ، محبّ الله بن عبد الشّكور ، بلّغه الله إلى ذروة الكمال ، ورقاه عن حضيض القال إلى قلّة الحال : إنّ السعادة باستكمال النفس والمادة ، وذلک بالتحقق والتخلّق، وهما بالتفقّه في الدين ، والتبحّر بمواقف الحق واليقين

١-**قوله : أمّا**: إمّا حرف شرط بنفسها ، وإمّا أصلها (مهما)، وفعل الشرط محذوف ، أي مهما يكن من شيء ثابتاًبعد التسمية والتحميد والتصلية والتسليم فهو قول الشّكور الصّبور ، و يكون الشرط لتأكيد وقوع الجزاء .

و(بعد) ظرف زمان قطع عن الاضافة لفظاً مع بقاء المضاف إليه معنىً.

١-فيكون مبنياًعلى الضمّ ،كما في قوله تعالى ﴿لله الأمر من قبل ومن بعد﴾

٢- وإذا كان المضاف إليه لـ (بعد) محذوفاً مطلقاً ،أي كان المضاف إليه نسياً

منسياً، (نحو ربّ بعد خير من قبل)فهو معرب حسب العامل .

٣-وإذا كان المضاف إليه له مذكوراً فكذلك كقوله تعالى ﴿كيلا يعلم بعد علم شيئاً﴾ ففي صورة بقاء المضاف إليه معنىً دون لفظاً يكون (بعد) مبنياً (على الضمّ) لمشابهته الحرف في الاحتياج إلى المضاف إليه، مثل احتياج الحرف إلى ضمّ كلمة أخرى، وفي الحالتين الأوليين لا يكون ((بعد)) محتاجاً إلى المضاف اليه.

٤-فيقول (العبد) الشكور الصّبور محبّ الله بن عبد الشكور ، هذا جزاء (أمّا) ومقولة القول : (انّ السعادة) الخ

"الشّكوروالصّبور" : صيغتان مبالغتان (أوصفتان مشبّهتان)وإنّما اختار الصفة المشبّهة لدلالتها على رسوخ الوصف واستمراره في الذات المتصفة بالشّكر والصّبر، والمعنى أنّ كمال الصّبر والشّكر راسخ في ذات المتصف بهما ومستمرّ.

ولكنّ المشكل أن ذاته ليست براسخة ولا مستمرّة وفي الحقيقة هذا دعاء، أي جعله الله شاكرا صابرا فكيف يمكن رسوخ الوصف واستمراره بدون رسوخ الذات و استمرارها ؟

٥-ثمّ دعا المصنّف لنفسه وقال على سبيل الالتفات والحكاية عن نفسه بصيغة الغائب : بلغه الله أي أوصله إلى أرفع مراتب الكمال ،وأقصى درجات العليا ، ورفعه عن مرتبة الألفاظ السّفلى إلى جبل المرتفع من المعانى ، ومن القول إلى العمل ، ومن اصلاح الكلام إلى اصلاح المعانى ،ومن مرتبة علم اللسان إلى علم القلب ، فانهﷺقال: ((ان الله لا ينظر إلى صوركم وأموالكم ،وأنما ينظر إلى قلوبكم وأعمالكم)).

قوله : الحضيض: في اللغة :مطلق الشيء الأسفل .وفي اصطلاح علم الهيئة (علم الفلكيات): هو عبارة عن نقطة وهمية تفرض في جانب الأسفل من كرة الأرض ، كنقطة الجنوب المفروضة تحت كرة الأرض (گلوب)

وفي قوله (قلّة الحال) أمكن ثلاث استعارات : وهي المكنية والتخييلية والترشيحية.

فتذكّر ما درست في علم البيان في بحث الاستعارة حتى تدرك الأقسام الثلاثة

المشار اليها هنا .

القال : هو عبارعن علم يتعلّق بالنصوص وكلام الشارع ،أو العلم بالأحكام الشرعية من أقوال الشارع.

والحال : هو التخلّق والاتّصاف بالأخلاق الشرعية أي الأخلاق التي أمر الشارع التخلّق والا تصاف بها وإحداث الملكة منها في القلب، حتى يصدر منه الأخلاق الحسنة بيسر وسهولة .

ولنعم ما قال :

قال را بگذارومرد حال شو پيش مرد كاملى پا يمال شو

اترك الألفاظ وكن أمرا طالبا للمعانى والأحوال الباطنة المدلولة ،واجعل نفسك تحت أقدام رجل كامل ،أي كن في صحبة من يكون عنده كمال العلم ،وكمال الأخلاق.

قوله : انّ السعادة باستكمال النفس والمادة : هذه مقولة القول (فيقول)، والمقصود من هذا الكلام هو التمهيد والتوطئة لبيان شرف وفضيلة علم أصول الفقه ، ثمّ بيّن شرفه وفضله من وجهين :

الأول في ضمن مدح مطلق العلوم الاسلامية .

والثاني :بإظهار أنّ علم أصول الفقه من المبادى .

وحاصل عبارة المصنّف أنّ حقيقة الإنسان مركبة أمرين :

الأول : نفسه الناطقة (وقوته المدركة).

والثاني: مادّته (وجسمه) .

فالنفس (عند الفلاسفة) مجردة ذاتاً ،لا تدبيراً وتصرّفاً ،(حيث تحتاج فيهما إلى المادة)، فالفوز بسعادة الدارين إنّما يحصل للإنسان بعد استكمال النفس والمادة .

ولو حصل استكمال النفس بالعلوم ،ولم يحصل استكمال المادّة بالتخلّق والعمل بتلك العلوم تكون العلوم وبالاً له وسبباً لعقابه ،لا ذريعةً لسعادته في الدارين

علم اگر در دل زند يارى بود علم اگر در سر زند مارى بود

إذا نزل العلم إلى القلب وقبله المراء وأمر الاعضاء بالعمل به، فهو عون لصاحبه ومساعده، وإذا نزل إلى الرأس (الحافظة) فقط ،ولم يقبله القلب فهو كالحيّة تنهسه.

فاستكمال المادة بدون استكمال النفس غير ممكن ، إذ العمل بدون العلم، و التخلّق بدون العمل أيضاً محال ، فظهر أن الفوز بسعادة الدارين لا يحصل للإنسان بدون استكمال النفس والمادة

قوله: وذلك با لتحقق والتخلّق : أي ذلك الاستكمال، إنما يحصل بتحقق النفس وتخلّق المادة ، وتحقق النفس عبارة عن صيرورتها ووصولها إلى عين الحقيقة واليقين في اكتساب العلوم الشرعية ،حتى حصل للنفس ملكة العقائد الصّحيحة كلّها من العلوم الاسلامية .

وأمّا استكمال المادة بالتخلّق فهو أن يحصل للبدن ملكة عملية باجراء الأوامر عليه امتثالاً واجراء ترك النواهي عليه اجتناباً.

والتخلّق مشتق من الخُلُق وقد مرّ آنفاً أن الخلق والملكة والمقام (اصطلاحات مختلفة وفي الحقيقة) مصداقها واحد.

قوله: وهما بالتفقّه في الدين ،والتبحّر بمواقف الحق واليقين : أي التحقق والتخلّق إنما يحصلان بأمرين :بالتفقّه في الدين، و بالتبحرّ في مواقف اليقين .

١ -أمّا التفقه في الدين فمأخوذ من قوله تعالى:﴿فلو نفر من كلّ فرقة منهم طائفة ليتفقّهوا في الدين﴾ ومن قوله ﷺ ((من يرد الله به خيراً يفقّهه في الدين)) والتفقه في الدين : هو العلم بجميع العقائد والعبادات والأخلاقيات والمعاملات والسيّاسات والاقتصاديات التي جاء بها دين الاسلام .

٢ -والتبحرّ: في اللغة هو الذهاب في عمق البحر ، وأريد به هنا الذهاب في عمق المسائل الدينية وعمق محلّ وقوفها أي دلائلها .

قوله: المواقف : جمع موقف ، وهو اسم الظرف من وقف يقف ،ومعناه محل الوقوف والادراك، فمواقف الحق واليقين عبارة عن الكتاب والسنّة .

فالتبحر بالكتاب وسنّة رسول الله ﷺ هو العلم الغائر والوصول الیٰ عمقهما في فهم المسائل واستنباطها منهما ، فانّ التفقّه والتبحرّ مصدران من باب التفعّل، ومن خواص هذا الباب التكلف والمشقة في حصول الفعل، فمواضع الوقوف علی العقائد والأعمال والأخلاق الواقعية الصّحيحة ، ومجال الجزم واليقين الذي لا احتمال لنقيضه، هي كتاب الله تعالی وسنة رسوله ، وهما منبع التفقه والتدين ، ومتفجر أنهار اليقين.

والسّلوك في هذا الوادي ، إنمّا يتأتى بتحصيل المبادي ، ومنها علم أصول الأحكام ، فهو من أجلّ علوم الإسلام، أُلِّفَ في مدحه خطب، وصُنِّفَ في قواعده كتب

١-**قوله والسّلوك في هذا الوادي ، إنما يتأتى بتحصيل المبادي** : أي الدخول والخوض في وادي التفقه وصحرائه لا يمكن الاّ بعد تحصيل مباديه (مبادی الفقه)، فالمبادی بمنزلة المطايا، فلا يستطيع أحد عبور بادية التفقه إلّا بتلك المطايا ،وقد ذكرنا مفهوم (المبادی)من قبل والمطايا :المراكب .

ولما كان للتفقه وسائر العلوم الاسلامية مباد كثيرة ،كالصّرف ونحو والبلاغة والأدب العربي بأنواعها ،فلهذا جاء بمن التبعيضية : "ومنها".

٢-**قوله :ومنها علم أصول الأحكام فهو من أجل علوم الاسلام :**

١-ذكر المصنف (الأحكام)بدل الفقه، ولم يقل علم أصول الفقه ؛ لأن (الفقه هنا) أعمّ، فيشمل العقائد والأخلاق والسيروغيرها، وأصول العقائد يقال لها: علم الكلام، وهذا العلم (أصول الفقه) ،إنما يكون أصولاًللأحكام الفرعية فقط ، فهذا هو وجه اختيار (الأحكام) بدل (الفقه) .

٢-وأنما أورد (من) التبعيضية في قوله :"فهو من أجلّ العلوم الاسلامية"لأنّ علم أصول الفقه ليس بأجلّ وأعظم من جميع العلوم الاسلامية كالتفسير والحديث والكلام والفقه والسّيرة ، نعم هو بعض أجلّ العلوم الاسلامية .

٣-**قوله: ألّف في مدحه خطب ،وصنّف في قواعده كتب** : وكان في السّابق إثبات

شرف علم أصول الفقه وفضله بالبراهين اللِمّية، وهنا إثبات شرفه وفضله بالبراهين الإنّية.

فالبرهان اللِمّى: هو الاستدلال بالعلّة للوصول إلى المعلول، كالاستدلال بوجود الله تعالى للوصول الى وجود الكون ،أو الاستدلال بطلوع الشمس للوصول إلى وجود النهار.

والبرهان الإنّى : هو الاستدلال بالمعلول للوصول إلى العلّة كا لاستدلال بوجود الكون للوصول إلى وجود الله تعالى، أو كا لاستدلال بوجود النهار للوصول إلى طلوع الشمس.

وقد علم من السابق أن أخذ الفقه من الكتاب والسنة لا يكون سهلاً وممكناً بالإمكان الواقعي إلا بعد التبحّر في مبادى الفقه، ومن مباديه علم أصول الفقه ، فالتبحر والتحذق في أصول الفقه علّة لفهم الفقه والأحكام، وإنما يكون التبحر بأخذها من منابعها الأصلية الكتاب والسنّة، فصار التبحر في أصول الفقه علّة لادراك مسائل الفقه ،فهذا هو البرهان اللمّى.

وأمّا تاليف الرّسائل والخطب في مدحه (مدح أصول الفقه)، وكذا تصنيف الكتب العظيمة و المباحث الدقيقة في أصول الفقه وقواعده، فأمارات وآثار دالة وبراهين إنّية على شرفه.

يعنى إيذاعة أصحاب الجرائدِ الرّسائلَ والجرائدَ في مدحه ،وكذا إلقاء الخطباء محاضراتهم حول أهميته وضرورته للأمة ،دليل واضح يثبت منه شرف علم أصول الفقه وفضله، كما أنّ تاليف كتب عظيمة دقيقة المباحث بأساليبها المختلفة دليل إني على شرفه وفضله من بين العلوم الاسلامية.

والتنوين فى "كتب" للتعظيم والتكثير ، أي ألّفت كتب عظيمة وكثيرة، والمراد بهذه الكتب كتب أصول الفقه للمتقدمين مثل أصول البزدوى وأصول السرخسى ومستصفي الغزالى ومختصر ابن الحاجب ،فإنّ بعضها على طريقة الحنفية و بعضها على طريقة الشافعية (كما أشار المصنف إلى هاتين الطريقتين)، وبعضها ممزوج بين الطريقتين ("كأصول التحرير "لابن الهمام ،"والتوضيح"لعبيد الله البخارى ،و"بديع

النظام" لنظام الدين الساعاتي)، وهذا كتابنا (المسلّم) أيضاً من القسم الثالث .

واضع علم أصول الفقه

واعلم أن مقلّدكلّ مذهب من المذاهب الأربعة المتبوعة يضع التاج و جائزة وضع أصول الفقه على رأس إمامه.

فالعالم الشافعي يقول أوّل من قام لتقعيد وتأصيل علم أصول الفقه هو الامام الشافعي ،ويمثل بالرسالة و بـ"كتاب الأمّ" للامام الشافعي..والمالكي يقول :أوّل من دوّن أصول الفقه هو الامام مالكٌ ويمثل بـ "الموطأ" وأقوال مالك فيه، وكذلك يدعى الحنبلي ،ويمثّل بـ"روضة الناظر" ، وشيخنا المارتونكي .بما أنه حنفيّ يقول في هذا الصدد: وفي الحقيقة إنماجاء وضع أصول الفقه من الامام الأعظم أبي حنيفة، وأخذ الامام أبو يوسف التفقه والتفهم في الفقه وأصوله من شيخه الإمام أبي حنيفة،ولم يحصّل الإمام محمد الرّسوخ والملكة في الفقه (وأصوله)من أبي حنيفةٌ، بل حصل له التفقه والرسوخ في الفقه وأصوله من الإمام أبي يوسف ، فالأصل أن الإمام أبا يوسف حصّل الفقه وأصوله كليهما من الامام الأكبر أبي حنيفةٌ ، ففي عصر أبي يوسف ومحمد انقسم التفقّه إلى نوعين :الى الفقه وهو فنّ مستقل،والى أصول الفقه وهو فنّ آخر ، بل وجاء هناك بتأليف الفقه الأكبر قسم ثالث وهو علم الكلام .

وأمّا الامام الشافعي فإنما حصل له الرسوخ في أصول الفقه من الامام محمد ، فثبت أنّ المعدن الأصلي لأصول الفقه ومخزنه الأساسي، هو الإمام الأعظم أبي حنيفة، لا الإمام الشافعي، كما يزعمه الشافعية وهو المشهور عندهم.

قوله : القواعد: جمع قاعدة وهي لغةً :الأساس وما يتفرع عليه شيء، وفي **الاصطلاح :** هي عبارة عن قضية كلية يستنبط منها أحوال جزئيات موضوع تلك القضية ، سواء كانت موجبةً أو سالبة حمليةً أو شرطيةً،فإنّ القاعدة الكلية لاتكون موجبة فقط أو حملية فقط ،فلعل التخصيص بالموجبة الحملية صدر من صاحب الاملاء خطأً.

وطريق استنباط واستخراج أحوال جزئيات موضوع تلك القضية يكون كما يلي:

"كل فاعل مرفوع"، قاعدة كلية نحوية، في أسلوب قضية كلية ، فنأخذ قضية جزئية كان موضوعها جزئياًمن موضوع تلك القضية الكلية ،فنقول "زيد" في "جاء زيد" فاعل، وهذه قضية جزئية، وصغرى بديهة ،ونضمّ معها (نذكر بعدها) نفس القضية الكلية ونجعلها كبرى ، فنقول :وكل فاعل مرفوع ، فيعلم بطريق النتيجة حال "زيد" وهي كونه مرفوعاً ،فنقول :زيد مرفوع .

أو نأخذ كليةًأصولية ،فنقول : الصّلاة مأمور بها (هذه صغرى)، وكل مأمور به واجب ، وهذه قضية كلية أصولية ،وهي كبرى ، فتكون النتيجة :فالصّلاة واجبة، فعلمنا حال الصّلاة ،وهي الوجوب.وكذلك الأمر في اثبات الزكوة والصوم والحج.

وكنت صرفت بعض عمري في تحصيل مطالبه ، ووكلّت نظري على تحقيق مآربه ،فلم تحتجب عنّي حقيقته، ولم يخف عليّ دقيقتهٗ

والمقصود من هذه العبارة بيان أمرين :

١-الأول :بيان الباعث والسبب البعيد لهذا التصنيف (تصنيف كتاب في أصول الفقه بأسلوب خاص) .

٢-والثاني :دفع إشكال موهوم : وهو أن شرط التصنيف في فن من الفنون وعلم من العلوم الحذاقة والأهلية والتجربة في ذلك الفن أو العلم ،ومن الممكن أن لا يكون عند المصنف من الحذاقة والأهلية قدر مطلوب ، فكيف قام للتصنيف في أصول الفقه؟ فدفع هذا الإشكال الموهوم وقال :وكنت صرفت بعض عمري الخ

قوله :في تحصيل مطالبه : والمطالب جمع مطلب بمعنى محل الطلب ، والمراد به قواعد أصول الفقه ،فإنها محلّ طلب مسائل الفقه من أدلتها، والمراد بالمآرب (جمع مأرب)، المسائل المقصودة الّتي تحصّل بضوء تلك القواعد ،أو المراد بها نفس القواعد ، ولكن مع تفنّن في العبارة .

وقوله : ووكلّت نظرى على تحقيق مآربه : أي فوضّت نظري وتوجّه عقلي إلى الوصول إلى حقيقة قواعده و شرح مسائله .

قوله :فلم تحتجب عنى حقيقته :وهذه كناية عن وصول المصنف إلى مقام التحقيق.
والتحقيق عبارة عن اثبات المدعى بالدليل .

قوله :ولم يخف على دقيقته : هذا كناية عن وصوله إلى مقام التدقيق .

والتدقيق عبارة عن إثبات مقدمات الدليل بدليل آخر ،كما تقول :الصّلاة فرض؛ لأنها مأمور بها.ثمّ تذكر دليلاً على كونها مأموراًبها قوله تعالى ﴿وأقيموا الصّلاة﴾ أي أثبِتَ قواعد أصول الفقه بالدليل ، ثم أثبِتَ ذلك الدليل بدليل آخر، ولم يدّع المصنف الوصول إلى حقائق علم الأصول ودقائقه جميعاً، حتى اعترض عليه بأنه ادّعى التفوّق في العلم، وإنما ادّعى طريق اثبات حقائقه ودقائقه ، سواء وصل إلى ذلك الطريق أو لم يصل إليه .

ثمّ لأمرمّا أردت أن أحرّر فيه سفراً وافياً وكتاباً كافياً

في هذه العبارة بيان للباعث والسبب القريب لتصنيف الكتاب ومدحه ، والتنوين في "لأمر" للتعظيم ،أي لوجه وسبب عظيم أردت و"ما" في قوله (لأمرمّا) زائدة لتأكيد المعنى السّابق ،لأن التنوين في السّابق (لأمر) كان للتعظيم فتكون (مّا) أيضاً للتعظيم، وإن كان التنوين في "لأمر" للتقليل ،تكون (ما)لتأكيد التقليل ،وإن كان التنوين للابهام والانتشار ،تكون (ما) لتأكيد معنى الابهام والانتشار كما في قولك:رأيت رجلاًمّا ، فإن التنوين في "رجلاًمّا" للابهام والانتشار، لأن "رجلاًمّا" يصدق على فرد منتشر غير معيّن، فتكون (ما) زائدة لتاكيد معنى الابهام والانتشار.

فيكون المعنى :لوجه من الوجوه الباعثة (سواء كان عظيماًأم لا) أردت تحرير سفر واف شامل لجميع مسائل أصول الفقه، وكتاب كاف لطلاب الأصول في أصول الفقه .

يجمع إلى الفروع أصولا ، وإلى المشروع معقولا

أي حال كون ذلك الكتاب أن يجمع الأصول والقواعد الكلية ألى الفروع ، فانّ من عادت المصنف ذكر المسألة اولاً وذكر القاعدة والأصل المناسب لها ثانياً للتطبيق

بينهما ، وحال كونه أن يجمع إلى الأدلة الشرعية الأدلة العقلية ؛ فإنه جامع بين الطريقتين الشافعية (طريقة المتكلمين) والحنفية ،وأشار إلى وجه الجمع بين الدليلين المشروع والمعقول بقوله .

و يحتوي على طريقتي الحنفية والشافعية ، ولا يميل ميلاً مّا عن الواقعية

فأشار المصنف إلى منهجه المختار من بين المناهج المتداولة ،والتنوين في "ميلاً" للتقليل و"ما" لتأكيد التقليل ،مثل قوله "لأمرمّا" أي لا يكون في هذا الكتاب ميل قليل جدّاً عن الحق والواقعي، والمصنف وإن كان حنفياً، ولكن قد يختار مذهب الشافعي إذا كان قوله راجحاً عنده ،والحال أنّ علمائنا (الحنفيين) قد أجابوا عن أمثال تلك المسائل.

فجاء (الكتاب) بفضل الله وتوفيقه كما ترى ، معدن أم بحر؟ بل سحر لا يدرى

والغرض من هذه العبارة مدح المصنّف كتابه، بأنّه تحيّر في تشبيه كتابه هل هو كالمعدن، أم كالبحر، أم كالسّحر؟ و يشير بقوله :"بفضل الله" إلى أنه وإن بلغ درجة التحقيق والتدقيق ،ولكن جمع الكتاب وإتمامه إنما تيسّر بفضل الله وتوفيقه ؛لأنّي لست في نفسي شيئاً.

قوله :كما ترى: أي الحسّ والمشاهدة دليل واضح على حسن الكتاب وجودة أسلوبه وترتيبه .

قوله:معدن : أي هل هو كالمعدن في اشتماله على درر الفرائد وغرر الفوائد؟ بل هو كالبحر في كثرة مسائله، وفي كونه جاري العلوم والفوائد ،فـ"أم" منقطعة بمعنى (بل) .

قوله :بل سحر لا يدرى : أي بل هو كالسّحر في جذب الناس إليه وتغيير تخيّلهم وجذبه في قلوبهم ،وقال صلى الله عليه وسلم: "انّ من البيان سحراً".

وقوله:لا يدرى: بيان واظهار لحيرته بايّ الثلاث يشبّه كتابه ؟فذكر الثلاث كلّها، وفوّض أمر التشبيه إلى الدارسين .

وسمّيته (الكتاب) بـ "المسلّم" سلّمه الله عن الطرح والجرح، وجعله موجباً للسّرور والفَرح

وأشار إلى وجه التسمية ، فقال: سلّمه الله عن الالقاء في الخلف إعراضاًعنه، و سلّمه الله عن تنقيد وتعييب المتعسّفين ،وجعله موجباً لسرور المدرّسين وفرح الدارسين.

والفرح وإن كان بفتح الفاء والراء ولكن هنا بسكون الراء، رعاية لسجع الطرح .

ففي الاسم (المسلّم) تفاول سلامته عن الطرح والجرح ،ورجاء إيجاده السّرور والفرح .

وقوله (سلّمه الله) مع معطوفه (وَجَعَلَهُ) إخبار لفظاً، وانشاء معنىً ؛لانه جملة دعائية، ومعناها أللّهم سلّمه عن الطرح والجرح ،أللّهم اجعله موجباً للسرور والفرح، ولوكان خبراً لكان كاذباً ؛لأنه لمّا يعلم بعد سلامته عن الطرح والجرح ولا كونه موجباً للسرور والفرح ،وفي اختيارالخبر على الانشاء تفاول ومبالغة، كأنّه تعالىٰ قبل دعاء المصنف فأخبر عنه بصيغة الماضى.

والطرح : كناية عن الإلقاء في الخلف والإعراض عنه.

والجرح : عبارة عن التشنيعات والترديدات .

والسرور والفرح إمّا مترادفان، اختارهما للتفنّن في العبارة، وإمّا المراد بالسّرور ماظهر آثاره في الوجه، و بالفرح ما لايظهر أثره ، وإمّا المراد بأحدهما السّرور في الآخرة ، يعني تعلّم وتعليم هذا الكتاب والعمل بمسائله موجب للفرح والسرور في الدار ين.

تاريخ تاليف الكتاب

ثمّ ألهمنى مالک الملكوت، أنّ تاريخه مسلّم الثبوت

أي ألهمنى الله الّذ ى بيده ملكوت كلّ شيءٍ أن تأر يخ تأليفه ما حصل (بحساب الجمل) من مجموع حروف لَفْظَيْ (مسلّم الثبوت) م=٤٠ ،س=٦٠، ل= ٣٠، ل= ٣٠، م= ٤٠، ث=٥٠٠ ،ب=٢ ،و=٦ ،ت=٤٠٠، فالمجموع =١١٠٨ .

الالهام : هو القاء الخير في قلب المؤمن ،سواء كان بدون الكسب أو بعد الكسب .

الملكوت : صيغة مبالغة من الملك ،فالملك هو نفس السلطنة ،كما في قوله تعالى : ﴿تؤتي الملك من تشاء وتنزع الملك ممّن تشاء﴾ وقوله تعالىٰ:﴿بيده الملك﴾ والملكوت : هو السّلطنة الكبرىٰ ،أي سلطنة عالم الغيب والشهادة أو سلطنة الدنيا والآخرة ،أو سلطنة السّموات والأرض ،كما في قوله تعالى :﴿بيده ملكوت كلّ شيء﴾ وقوله تعالى ﴿وكذلك نرى ابراهيم ملكوت السّموات والأرض﴾كما أن الطّاغوت مبالغة في الطغيان ،والجبروت مبالغة في الجبر (بمعنى القهر) وقد يطلق الملكوت علىٰ عالم الملائكة، كما يقال : عالم الناسوت (عالم البشرية) وعالم الملكوت ،أي عالم الملائكة ،وكما يقال: عالم الغيب والشهادة. وبما أنّ الملائكة أكثر الخلق إطاعة لله تعالىٰ وأكبرهم قوةً حيث يستطيع ملك واحد أن يحمل الدنيا علىٰ جناحه ،يقال لهم عالم الملكوت (أي عالم القوة الزائدة الكثيرة، فكأنه أخذ من الملك بمعنى القوة) .

ومن عجائب العلماء أنهم تركوا اسم الكتاب (المسلّم) وأخذوا عرّفوه باسمه التاريخي (مسلّم الثبوت) .

بيان أجزاء الكتاب الأساسية

ألا الكتاب مرتّب على مقدّمة فيما يفيد البيصرة ،و(ثلاث) مقالات، في المبادي (الكلامية والفقهية واللغوية ، وأصول (أربعة) في مقاصد الكتاب ،وخاتمة في الاجتهاد ونحوه (التقليد)

هذه العبارة بيان لأجزاء الكتاب الأساسية ،وفهرسته الإجمالية ، فتفصيلها هكذا: تنبه ايها الدارس أنّ الكتاب الّذى سمّيته "المسلّم" مشتملة على تسعة أجزاء أومباحث أساسية :وترتيبها كما يلى :

الأول :المقدمة في بيان تعريف أصول الفقه وموضوعه وفائدته.

والثاني :المقالة الأولىٰ :في المبادى الكلامية .

والثالث:المقالة الثانية في المبادى الفقهية .

والرّابع :المقالة الثالثة في المبادى اللغوية .

والخامس : الأصل الأول وهو الكتاب (القرآن المجيد) .

والسّادس: الأصل الثاني وهو السنّة (الحديث) .

والسّابع: الأصل الثالث وهو الإجماع (إجماع الأمة) .

والثامن : الأصل الرّابع وهو القياس المستنبط علّته من أحد هذه الثلاثة .

والتاسع : الخاتمة المشتملة علىٰ بيان الاجتهاد والتقليد.

هذه أجزاء أصل الكتاب كاملاً ،وأما الحصة الدرسية منه الشاملة في المنهج الدراسي في المدارس الأهلية بالآسيا الوسطى فمشتملة علىٰ ثلاثة أجزاء فقط: المقدمة ، والمقالة الأولى في المبادي الكلامية والمقالة الثانية في المبادي الفقهية .

المقدمة وأنواعها

وهي مجموعة الكلام التى تقدّم وتذكر أمام المقصود لارتباطها به .

وهي ثلاثة أنواع :

١- **مقدمة الكتاب** : وهي عبارة عمّا يذكر قبل المقصود لارتباطه به ونفعه فيه، وعند السيّد شريف الجرجانى مقدّمة الكتاب (في كتب المنطق)عبارة عن مباحث اللفظ والدلالة والإفراد والتركيب .

٢- **ومقدّمة العلم** : وهي عبارة عن تعريف العلم وبيان موضوعه وفائدته، وهذا هو المراد بالمقدمة هنا، بقرينة قوله:"**الكتاب مرتّب علىٰ مقدّمة فيما يفيد البصيرة في الشروع**"، والمفيد للبصيرة في الشروع إنّما تكون مقدّمةالعلم .

٣- **ومقدّمة الدليل** : وهي عبارة عمّا يقع جزء الدليل ،أي الصّغرىٰ والكبرىٰ اللّتين تكونان جزئين من القياس والاستقراء والتمثيل ،ويقال لهما مقدّمتي الدليل .

قال الشيخ المارتونكى رحمه الله : والمقصود من قوله :"ألا" التنبيه لبيان مقاصد الكتاب (وأجزائه)اجمالاً،ثمّ التفصيل بقوله :"أمّاالمقدمة" الخ ، لأنّ التفصيل بعد الإجمال أوقع في الذهن.

قوله : مقدّمة في مايفيد البصيرة : والمراد بالمقدمة، مقدمة العلم بقرينة قوله (فيما يفيد البصيرة) وهي عبارة عن تعريف العلم وفائدته وبيان موضوعه .

وأمّا مقدمة الكتاب فهي عبارة عن طائفة من الكلام تذكر أمام المقصود لارتباطها به ونفعها فيه.ومصداقها إمّا الألفاظ المخصوصة الدالّة على المعانى ، وإمّا المعانى المخصوصة المدلولة ،وإمّا كلاهما (الألفاظ والمعانى المخصوصة).

أمّا احتمال النقوش منفردةً ومجتمعةً فغير معتبر في الكتاب، وبما أنّ المقدمة جزء من الكتاب ،يعلم من قوله :فيما يفيد البصيرة، أن المراد بها مقدمة العلم ،وهي ما يتوقف عليه الشروع في العلم على وجه البصيرة الكاملة .

ومصداق مقدمة العلم هي الأمور الثلاثة :

١ -معرفة حدّالعلم (تعريفه)

٢- ومعرفة موضوعه ،أي التصديق بكون شيئ موضوعاًللعلم ،لا الموضوع نفسه فقط ، وهو مفرد لا يتعلق به التصديق.

٣-ومعرفة الغاية ،أي التصديق بكونها غايةً للعلم ،إذ الغاية المفردة لاتصلح أن تكون متعلّقا للتصديق إذالتصديق لا يتعلق بالمفرد .

ولكن لو كان المراد (بالمقدمة) الألفاظ المخصوصة الدالّة على المعانى المخصوصة وقُطِعَ النظر عن قوله (فيما يفيد البصيرة) يراد بها مقدّمة الكتاب .

أمّا لو كان المراد بها المعانى المخصوصة ،أو المعانى والألفاظ كلتيهما يكون المراد بالمقدّمة مقدّمة العلم الّتي هي عبارة عن تعريف العلم والتصديق بموضوعه وفائدته ، بدليل قوله (فيما يفيد البصيرة).

وهذه الثلاث إنّما تحصل من المعانى المدلولة الخاصة وتكون المقدمة مفيدة للبصيرة الكاملة إذا حصلت منها العلوم الثلاثة:علم بتعريفه وموضوعه وغايته .

فائدة : حد العلم وموضوعه وغايته

فمعرفة حدّالعلم يخرج المتعلم عن طلب المجهول المطلق ،وبمعرفة موضوعه

يمتاز العلم المشروع فيه (عند الطالب) عن غيره ،وبمعرفة غايته لا يكون سعيه عبثاً.

المثال التطبيقي : فإنّ غاية علم الصّرف معرفة مادة الكلمة (من الحروف الأصلية والزائدة ،ومن الصحيحةوالعلّة)ومعرفة هثيتها من الحركات المختلفة والسّكون، والغاية لعلم النحو هي صيانة اللسان والقلم عن الخطأ اللفظي والمعنوي.

١ -فإذا علم المتعلّم غاية العلم يظهر الشوق والرغبة في تعلّمه، و يسعى في تحصيل ذلك العلم المشروع فيه . .

وكذا إذا علم موضوع العلم المشروع فيه يميّز بين العلم المطلوب وغير المطلوب ، فانّ تمايز العلوم بتمايز الموضوعات.

وموضوع كلّ علمٍ ما يبحث فيه عن عوارضه الذاتية ،واثبات تلك العوارض لموضوع العلم هي مسألة من مسائل ذلك العلم ، فيكون العلم بالموضوع سبباً للعلم بمسائل العلم المشروع فيه إجمالاً، وإذا ذكرت مسائل العلم تفصيلاً تكون أوقع في الذهن ،إذا الإجمال بعد التفصيل يفيد البصيرة الزائدة والعلم الوافر .

ثم بعد الفراغ عن ذكر أجزاء الكتاب اجمالاًشرع في تفصيلها وقال:

أمّا المقدمة ففي حدّ أصول الفقه ، وموضوعه وفائدته أمّا حدّه مضافاً فالأصل لغة ما يبتنى عليه غيره واصطلاحاً (له أربعة معان) الراجح والمستصحب والقاعد والدليل

واعلم أنّ المصنف ذكر لأصول الفقه تعريفين :

إضافياً : وهو تعريف المضاف (الأصول)أوّلاً ،وتعريف المضاف إليه (الفقه)ثانياً .

ولقبياً : وهو كون المركّب (أصول الفقه) لقباًلعلم مخصوص.

وفائدة التعريفين التوضيح ،والتنبيه على أنّ المطلوب هنا التعريف الثاني وهو اللقبي.

تعريف الأصل لغة واصطلاحا

فقال في تعريف الأصل (الّذى جمعه أصول):الأصل في اللغة ما يبتنى عليه غيره،كالأساس الّذى يبتنى عليه الجدار ،حسّاً ،وكالقاعدة التي يبتنى عليها الجزئيات عقلاً ،كما أنّ الفرع هو لغةً ما يبتنى على غيره وهو الأصل.

وهو في الاصطلاح يأتي على أربعة معان: الراجح،والمستصحب والقاعدة والدليل.

مثال الراجح ،كقولهم : الحقيقةأصل بالنسبة إلى المجاز ، أو الأصل في الكلام الحقيقة.

ومثال المستصحب (استصحاب الحال) جعل الحالة السّابقة باقيةً ودليلاً على الحكم في زمان الحال ، وإجراء الحكم عليه كالسّابق ،كما يقال الأصل في الماء الطهارة ، والنجاسة طارئة .

ومثال القاعدة :كقولهم :الفاعل مرفوع ،والمفعول منصوب ،وهما أصلان من أصول النحو .

ومثال الدليل قول الفقهاء :الأصل في الطهارة ،قوله تعالى:﴿إذاقمتم إلى الصّلاة فاغسلوا وجوهكم ﴾الآية.

شرح مفردات عبارة المصنف

١-كلمة "أمّا" تستعمل لتفصيل الاجمال السّابق ،نحو قولك جاءنى زيد وعمرو و بكر ،أمّا زيد فأكرمته ،وأمّا عمرو فأخرجته من المنزل، وأمّا بكر فألبسته ثوباً،ونحو ذلك .

ولما ذكر المصنّف أجزاء الكتاب إجمالاً ففصّلها وبيّن فائدة كلّ جزء منها مستقلاًفقال :

٢-أمّا المقدمة:معرّفاً باللام بعد ذكرها نكرة في الإجمال ،فهي عين المقدّمة المذكورة في السّابق .

٣-وقوله :"ففي حدّ أصول الفقه "على تقدير المضاف ،أي ففي معرفة حدّ أصول الفقه وموضوعه وفائدته ،والباعث على تقدير المضاف أنّ نفس وجود الحدّ

والموضوع والغاية لا تفيد البصيرة من غير معرفتها تفصيلاً، والمراد من الحدّ وغيره هو معرفة الحدّ وتصديق بالموضوع والغاية ،لا نفس وجودها من غير معرفة وتصديق .ولا شك أنّ معرفة هذه الأمور تفيد البصيرة .

٤-والمراد بالحدّ إمّا مطلق التعريف الجامع المانع ،وإمّا المراد به الحد الحقيقي المركب من الجنس والفصل؛ لأنّ تعريف العلوم ماهيات اعتبارية،فما اعتبر داخلاً فيها يكون ذاتياًلها ،وما اعتبر خارجاًعنها يكون عرضياً لها .

قال الشيخ المارتونكي رحمه الله: ثمّ المراد بمعرفة الحدّ معرفته التصوري أي العلم بتعريفه (تعريف أصول الفقه) ،وبمعرفة الموضوع التصديق بموضوعية الموضوع ،بأنّ هذا الشيء موضوع لهذا العلم ،لأنّ نفس الموضوع مفرد، لا يتعلّق به التصديق ،وكذا المراد بمعرفة الغاية التصديق بها ،أي التصديق بأن هذا الشيء غاية لهذا العلم.إذ الغاية أيضاً مفردة ،لايتعلّق بها التصديق .انتهى .

وقد مرّ أنّ تعريف العلوم بالماهيات الاعتبارية تعريف بالحدّ لها ، إذ المفهومات المعتبرة في تعريفاتها كالّذاتيات لها،وليس المعتبر في تعريفاتها الأجزاء الخارجية ،حتى يرد الإشكال على كون تعريفاتها حدّاً ؛بأن الحدّ بالأجزاء الخارجية تعريف بالّرسم وبالعرض ،وبأن الحدّ بأجزاء الشيء خارجيةًكانت أو داخليةً، كتعريف الشيء بنفسه ، فالتعريف الاضافي منقول عنه ،والتعريف اللقبي منقول إليه، وسيأتى بيان المناسبةبين المنقول عنه والمنقول إليه في قول المصنّف: "ثمّ هذا العلم أدلّة اجمالية".

وبعد ذكر تعريف الأصل لغةً واصطلاحاً، أشار المصنّف إلى تعيين المعنى ا الذي هو المراد هنا وقال:

أفيد (في شرح مختصر الأصول) أنه إذا أضيف (لفظ الأصل) إلى العلم (كما قال هنا أصول الفقه) فالمراد بالأصل دليله (دليل ذلک العلم)

فليس الأصول في قولهم :أصول الفقه بمعنى الراجح أو المستصحب أو القاعدة ، بل بمعنى الدليل،والقرينةالاضافة ،(اضافة الأصول إلى الفقه)، ولكن لاتمشي هذه

القاعدة (قاعدة الاضافة) في أصول التفسير وأصول الحديث وغيرهما من أصول العلوم.

ولما حمل بعض الأصوليين (كصاحب التوضيح) الأصول المضافة إلى (الفقه) بمعنى القواعد، ردّعليه المصنّف وقال:

فمن حمل (الأصل) على القاعدة فقد (أخطأ) وغفل عن هذا الأصل (وهوأن عند إضافة الأصل إلى علم يراد به الدليل) على أن قواعد العلم مسائله لا مباديه

وحاصل الردّ أنّ من حمل الأصل هنا على القاعدة كصاحب التوضيح في التعريف اللقبي لأصول الفقه فقد أخطأ من وجهين:

الأول: غفلته عن هذا الأصل المعروف من أن(الأصل)عند الاضافة إلى علم يكون بمعنى الدليل.

والثاني: أن الأصول في اضافتها إلى علم إن كانت بمعنى القواعد يفسد المعنى ؛ لأن قواعد العلم عبارة عن نفس مسائله لا عن دلائله ومباديه .

نعم إذا أريد من الأصل الذي جمعه(أصول)المعنى اللغوى ،وهو ما يبتنى عليه غيره وهوعام يشمل الدليل والقاعدة ، فقد يراد منه الدليل، فيقال أصول الفقه أي دلائله، وقد يراد منه القاعدةالأصولية الّتي يبتنى عليها جزئيات أصول الفقه، ومن أجل هذا عرّفه المصنّف لقباً بقوله:"فهو علم بقواعد يتوصّل بها (المجتهد) إلى استنباط الأحكام الفقهية".

ثمّ هذا العلم (علم أصول الفقه)أدلّة اجمالية للفقه يحتاج (يقع الاحتياج) إليها عند تطبيق الدلائل التفصيلية على أحكامها (المدلولة)

هذه العبارة إشارة إلى بيان الربط بين الفقه وأصوله ،وأيضافيها إيماء إلى بيان المناسبة بين المعنى اللغوى (المنقول عنه)للأصل ،وبين المعنى الاصطلاحى (المنقول

اليه)له ،وهو الدليل ،أي يكون ابتناء الفقه على أصوله مثل ابتناء المدلول على دليله ؛ لأن أصول الفقه أدلة اجمالية للفقه .

فَعُلِمَ أنّ أدلة الفقه على نوعين :

أدلّة تفصيلية، كجزئيات الآيات والأحاديث والاجماع والقياس.

وأدلّة إجمالية، تحتاج إليها الأدلّة التفصيلية في تطبيقها على أحكامها المدلولة وهي قواعد أصول الفقه.

المثال التطبيقي للاحتياج إلى الأدلة الإجمالية في تطبيق الأدلة التفصيلية

كقولنا :الزكوة واجبة ؛ لقوله تعالى ﴿وآتوا الزكوة﴾، فانّ الأمر للوجوب .

فالمثال على نمط القياس الاقترانى: وهو أن الزكوةمأمور بها وكلّ مأمور به واجب ، فالزكوة واجبة ، ودليل الصّغرى قوله تعالى ﴿وآتوا الزكوة﴾،ودليل الكبرى القاعدة الأصولية.وهي: أن الأمر للوجوب .

وعلى نمط القياس الاستثنائى :هو إن كانت الزكوة مأموراً بها فهي واجبة ، لكنها مأمور بها، فتكون واجبة ،ودليل المقدم هو قوله تعالى الذي مر، ودليل اللزوم هو قوله:الأمر للوجوب، وهي قاعدة أصولية ، فالحكم الذي نحتاج إلى معرفته هو وجوب الزكوة(مثلاً) والدليل التفصيلي عليه قوله تعالى ﴿وآتوا الزكوة﴾ والدليل الاجمالي عليه القاعدة الأصولية ،وهي أن الأمر في هذه الآية للوجوب .

وهنا قاعدة أخرى لغوية (أي صرفية) وهو أن "آتوا" في "آتوا الزكوة" صيغة أمر، فإذا قلنا : الزكوة واجبة (هذا حكم فقهي)،ونستدل عليه بالدليل التفصيلى ، وهو قوله تعالى ﴿وآتوا الزكوة﴾ ثمّ نستعين بالقاعدة اللغوية؛ ونقول :انّ (آتوا) أمر وهذه صغرى ،ثمّ نضمّ اليها القاعدة الأصولية ،ونقول:والأمر للوجوب ،وهذه كبرى ، فالنتيجة أن الزكوة واجبة ،والقاعدة اللغوية أن (آتوا) أمر هي أيضاً من قواعد الأصول؛لأنه يبحث في الأصول عن الأمر والنهي وأحكامها، فالأولى أن يقال :انّ

القاعدتين كلتيهما أصوليتان .

وبما أنّ بعض العلماء قد وَهِمَ أنّ تعلّق أصول الفقه بالفقه كتعلّق علم الميزان (المنطق) بالفلسفة (القديمة) ، ردّ المصنّف على ذلك البعض وقال :

وليس نسبته (نسبة علم الأصول) إلى الفقه كنسبة علم الميزان إلى الفلسفة كما وهم ؛ (ثمّ ردّ على وهمه وخطئه) فقال :فانّ الدلائل التفصيلية (جزئيات الادلة الأربعة) بموادّها وصورها من أفراد مسائل الأصول (أصول الفقه) بخلاف المنطق الباحث عن المعقولات الثانية (أي بخلاف الدلائل الفلسفية ؛ فانها ليست بموادها وصورهامن أفراد المسائل المنطقية الباحثة عن المعقولات الثانية)

و يقول شيخنا:ليست نسبة أصول الفقه إلى الفقه كنسبة المنطق إلى الفلسفة ؛ لأنّ الدلائل التفصيلية لمسائل الفقه بموادها وصورها من جملةالأفراد لموضوع مسائل أصول الفقه؛ فإنّ موادها عبارة عن المصدر مع الفاعل والمفعول ، وصورها الهيئة الحاصلة من صيغة الأمر والنهي وغيرهما.فانّ ﴿آتوا الزكوة﴾ دليل تفصيلي لمسألة فقهية، وهي وجوب الزكوة ،﴿وآتوا الزكوة﴾ فرد من أفراد موضوع مسألة الأصول ، وهي أن الأمر للوجوب لأن (آتوا)صيغة أمر.

وكذلك حرمة الزنا مسألة فقهية ،ودليلها قوله تعالى ﴿ولا تقربوا الزنا﴾ و"لاتقربوا" فرد من أفراد موضوع المسألة الأصولية ، وهي أنّ النهي للتحريم ،لأن "لا تقربوا" صيغة النهي ،فيكون فرداًمن أفراد النهي المطلق.

بخلاف المنطق فإنه يبحث عن المعقولات الثانية (والمعقول الثاني هو ما يحصل في الذهن في المرتبة الثانية كالكلي والجزئي ،والجنس والفصل ، فإن الأنسان أو زيداً أو الحيوان أو الناطق يحصل في العقل أولاً، ثمّ يحصل في المرتبة الثانية كونه كلياًأو جزئياً أو جنساً أو فصلاً، هذا هو معنى المعقول الثاني (الّذى جمعه معقولات ثانوية).

والفلسفة (أو الحكمة) يبحث فيها عن الموجودات الخارجية، كالفلك والماء

والنار والتراب والهواء .فالدليل التفصيلي للمسألة الفلسفية لا يكون فرداً لموضوع مسألة المنطق، لأن موضوع الدليل في الحكمة يكون من الموجودات الخارجية، وموضوع مسألة المنطق يكون من المعقولات الثانية والأمور الذهنية .

المثال التطبيقي : قولنا:"الفلك كروى الشكل" مسألة من مسائل الفلسفة، ودليلها التفصيلي قولنا :لأنّ الفلك ذو طبيعة واحدة، لأنه جسم وكل جسم يكون ذا طبيعة واحدة فهو كروى الشكل، ينتج أنّ الفلك كروى الشكل، فالدليل التفصيلي لهذه المسألة الفلسفية قولنا :لأن الفلك ذو طبيعة واحدة، وهي صغرىٰ الدليل، كما أنّ ﴿آتواالزكوة﴾ دليل تفصيلي لمسألة فقهية، وهي أنّ الزكوة واجبة، وكانت الآية دليل الصّغرىٰ (لأنها مأمور بها).

والدليل التفصيلي للمسألة الفلسفية (لأن الفلك ذو طبيعة واحدة)ليس بمادته وصورته فرداً من أفراد موضوع مسألة المنطق، لأن موضوع مسألة المنطق إمّا يكون معقولاً ثانو ياً أو فرداً منه أو عرضاً ذاتياًله (أي يكون موضوع مسألة المنطق إمّا كلياً أو نوعاً منه،مثل الإنسان، أو عرضاًذاتياًله، كالضحك للإنسان) والفلك في الدليل المذكور ليس شيئاً منها، بل هو من المعقولات الأوّلية كالإنسان وز يد، فكيف يكون موضوع دليل مسألة الفلسفة فرداً من أفراد موضوع مسألة المنطق، لعلّك لا تجده في غير هذا الإملاء، فخذ هذا وكن من الشاكر ين.

تعريف المضاف إليه (الفقه)

و بعد الفراغ عن تعر يف المضاف (الأصول جمع أصل)شرع المصنّف في تعر يف المضاف اليه وهو الفقه وقال:

التعريف الأول للفقه

والفقه :حكمة فرعية شرعية ، فلا يقال (فلا يطلق الفقيه) على المقلّد؛ لتقصيره عن الطاقة (المشروط في الفقيه)

وأعلم أنّ المصنّف ذكر أربعة تعريفات للفقه في نفس الكتاب، وأشار إلى

التعريف الخامس في تعليقه، فصحح التعريف الأول، ورجّحه، وردّ على التعريفات الثلاثة، وسكت عن التعريف الخامس.

شرح القيود :

١- **الفقه في اللغة** : الفهم والادراك كما في قوله تعالى:﴿لايكادون يفقهون حديثاً﴾وقوله تعالى ﴿يا شعيب لا نفقه كثيراً مما تقول﴾.

وفي الاصطلاح :هو حكمة فرعية شرعية.

٢-**الحكمة في اللغة** : اتقان العلم والعمل، وقيل :هي العلم الراسخ الذي لايحتمل الخطأ .

وفي "الجلال الأوّل" (للسيوطى ص:٤٢)تحت تفسير قوله تعالى ﴿يؤتِ الحكمة من يشاء﴾ (هي)العلم النافع المؤدّى إلى العمل .

وذكر الله تعالى في سورة بنى اسرائيل ستة من النواهي وثلاثةً من الأوامر (كلّها يتعلّق بالأحكام الفرعية) وسمي الله كلها حكمةً، وقال :﴿ذلك مما أوحى اليك ربّك من الحكمة﴾.

فعلم أنّ الحكمة الأصلية هي الأحكام الشرعية (فرعية كانت أو أصلية واعتقادية)، فالفقه حكمة أي علم راسخ مع العمل به ، و يتعلق بفروعات الشريعة الإسلامية ، وليس من الحكمة اليونانية الّتي اخترعها العقول، وخصّصوا موضوعها بالموجودات الخارجية ؛ إذ الفقه الأسلامى أعلى وأرفع من تلك الحكمة، وأهمّ موضوعاتها الاعتقادات الحقّة والأخلاق الوجدانية.

والمراد بالعلم المفهوم من"الحكمة" الملكة العلمية الحاصلة من بذل الطاقة في حصول المسائل الفقهية، ومن هنا لا يطلق الفقيه على المقلّد ؛ لأن الفقيه من له ملكة فقهية، والمقلّد من لم يكن له ذلك، فكيف يقال :للمقلّد فقيه ؟

٣-و"فرعية": معناها يتفرع وجوبها والعمل بها بعد وجوب الإيمان وقبول الأصول(أي العقائد الصحيحة الثابتة بالنصوص) وكذا يتفرع التكليف بالفرعيات

بعد التكليف بالعقائد والأصول الّتي سمّاها المتقدمون من العلماء علم الكلام، فعلم الكلام حكمة أصلية، لا يتفرع على شيء آخر.

٤- ومعنى "شرعية": أي تدلّ على ثبوت تلك الفروع والعمل بها الأدلّة الشرعية (الأربعةالّتي يبحث عنها في أصول الفقه).

فالحكمة جنس تشمل الحكمةَ النظرِية الّتي غايتها النظر والفكر دون العمل، كعلم الكلام، والحكمة العملية الّتي المطلوب منها العمل، كعلم الفقه، فبقيد "فرعية" خرج علم الكلام، وبقيد "شرعية"خرجت الحكمية العملية الّتي ليس لها تعلّق بالشرع، كالصنائع والحرف الجديدة،أي الحكمة الجديدة.

٥-ولا يطلق الفقيه على المقلّد، لتقصيره عن الطاقة، أي طاقة الاجتهاد المشروطة للفقيه المجتهد، ومن أجل اعتبار الملكة العلمية في الفقيه (المفهومة) من لفظ "الحكمة" خرج فقه المقلّد عن تعريف الفقه، وخرج المقلّد نفسه عن تعريف الفقيه المعتبر فيه وجود طاقة الاجتهاد.

والتخصيص بالحسيات احترازاً عن التصوف في تعريف الفقه حديث محدث، وكلام جديد، لم يكن هذا التخصيص في المتقدمين، نعم الاحتراز عن الكلام عرف معروف

والتخصيص (تخصيص الفقه) بالحسيات (كأعمال الجوارح) احترازاً (وحفاظا) عن (دخول) التصوف في تعريف الفقه حديث محدث وكلام جديد لم يكن هذا التخصيص في المتقدمين، وقول النبي صلى الله عليه وسلم في تعريف الإحسان :"أن تعبد الله كأنك تراه" بيان للإخلاص في العمل ، وليس فيه إشارة ألى أيّ علم ،نعم الاحتراز عن (علم) الكلام (بقولهم: فرعية) عرف معروف (عند المتقدمين فلاحرج في إخراجه عن تعريف علم الفقه)

والحاصل أن التقييد بقيد "الحسيات" لإخراج التصوف(علم الأخلاق) عن تعريف علم الفقه أمر مبتدع لا أصله له عند المتقدمين.

وأما التقييد بقيد "فرعية" لإخراج علم الكلام عن تعريف الفقه فلا بأس به لأنه عرف معروف .

وقال المصنف في تعليقه على قوله : "بالحسيات" :اعلم أن الفقه في القديم كان متناولاً لعلم الحقيقة، وهي العلم بالصّفات الالٰهية وأفعالها واسمائها و أحكامها ، و (متناولاً) لعلم التزكية والتربية، وهي مباحث المهلكات والمنجيات ، و (متناولاً) لعلم الشريعة الظاهرة، ومن ثمّ عرّفه أبو حنيفةؒ الامام بـ(معرفة النفس مالها وماعليها) وسمّى كتابه في العقائد بـ(الفقه الأكبر)وقال تعالى اشارةًالى هذا المعنى العام ﴿فلو نفر من كلّ فرقة منهم طائفة ليتفقهوا في الدين﴾ (وقال النبي ﷺ مشيراً إلى ذلك العموم: "من يرد الله به خيراًيفقّهه في الدين")

ثمّ لما تصدّى قوم للبحث عن العقائد، وسمّوا العلم الكافل بذلك بـ "علم الكلام" أطْلِقَ الفقه على المطالب العلمية الشاملة للتصوف أيضاً،وهو علم الأخلاق والتزكية، ثمّ حدث في زمان لاحق اختصاص الفقه بالأحكام الظاهرة الحسيّة، ومن ثمّ ترى كتب الفقه للمتأخرين خالية عن علم التزكية ، انتهى.

التعريف الثانى للفقه

وعرّفوه بأنه العلم بالأحكام الشرعية من أدلّتها التفصيلية ، وأوردَ (الإشكال على هذا التعريف بأنه :)

١- إن كان المراد (بالأحكام) الجميع (جميع الأحكام) فلا ينعكس التعريف (أي لا يكون التعريف جامعاً لجميع أفراد المعرّف)لثبوت "لا أدرى" (أي اظهار العجز عن علم بعض المسائل من بعض الأئمة ، كأبي حنيفة ومالک)فلا يكونان فقيهاً

٢- وإن كان المراد مطلق الأحكام (سواء كان كلّها أو بعضها) فلايكون التعريف مانعاً عن دخول غير المعرّف في أفراد المعرّف) وهذا شرح قوله :(أو المطلق فلا يطّرد) وإنما لا يكون التعريف مطّرِداً (مانعاًعن دخول الغير)لدخول المقلّد العالم (في تعريف الفقيه)

ثمّ أجاب عن الإشكال بوجهين وقال:

وأجيب (عنه أوّلاً) بأنّه لا يضرّ "لاأدرى" لأنّ المراد (بالعلم في تعريف الفقه) الملكة ، فيجوز التخلف (تخلّف العلم عن بعض المسائل، و(ثانيا): بأن المراد بالأدلة (الشرعية) الأمارات،(أي العلامات)

قال الشيخ المارتونكي :وبما أن العلم قد يطلق و يراد به مسائله، وقد يطلق و يراد به التصديق بالمسائل (وقد يطلق و يراد به الملكة الحاصلة من التصديق بها) صار هذا التعريف مورداً للاعتراض الآتي:

وهو أن المراد من الأحكام ماذا؟كلّها أو بعضها، وهذا بناء على أن المراد بالعلم نفس المسائل أو التصديق بالمسائل .

وأمّا إذا أريد من العلم الملكة الحاصلة من التصديق بها فلا يرد الاعتراض كما أشار إليه المصنف في الجواب .

بخلاف التعريف الأول؛فأن الحكمة المذكورة فيه عبارة عن الملكة فلا يرد ذلك الإشكال.

(١)فـ (العلم)في تعريف الفقه جنس يشمل جميع العلوم، وبقوله بالأحكام الشرعية، خرج جميع الأحكام غير الشرعية، وكذلك خرج بهذا القيد علم الكلام؛لأن المراد بالأحكام الشرعية الأحكام الشرعية الفرعية، فعلم الكلام علم بالأحكام الأصلية الاعتقادية .

ومعنى الأحكام الشرعية : الأحكام الّتي عُلِمَت بالشرع، أي الّتي يتوقف علمها على الشرع، سواء كان للعقل فيها دخل أم لا، فالعلم بوجوده تعالى واجب عقلي، ولو لم ينزل الشرع، فإن أصحاب العقول السليمة كلّهم قائلون بوجوده تعالى، وأمّا الدهريون فهم أيضاً قائلون بوجود موجود واجب الوجود الّذى ينتهي إليه سلسلة وجود الكائنات، ولكن أخطئوافي تعيين مصداق ذلك الموجود دائم الوجود، فجعلوه مادّة لاحياة لها ولا علم ولا شعور ولا قدرة بل ذلك الموجود هو الله تعالى.

٢- **قوله :من أدلتها التفصيلية:** قال صاحب التوضيح (في شرح قيود تعريف الفقه):تحت قوله :(أي العلم الحاصل عن أدلتها الخ)"فعلم أن (قوله:عن أدلّتها)متعلّق بالعلم"،فاضافة (الأدلة)الى الضمير العائد إلى (الأحكام) للعهد، والمعهود الأدلة الأربعة، فخرج عن تعريف الفقه علم المقلّد بالمسائل الفقهية ؛ لأنّ علمه يحصل من قول مجتهده، أو من أقوال مقلّديه، لا من الأدلّة الأربعة .

وبما أنّ قيد (من حيث حصولها من الأدلّة) معتبر ومقدر في التعريف (كسائر التعريفات)خرج عن تعريف الفقه علم الرّسول ﷺ؛لأن علمه حصل بالوحى (بالكتاب والسنّة)لا الإجماع أوالقياس؛ ولأن علم الرسول ﷺ يكون حدسياً لا نظرياً وكسبياً(إلّا فيما اجتهد من الأحكام)، وكذلك خرج علم جبرئيل ؛لأنه حدسى،وليس علمه للعمل بها،وخرج علم الله تعالى أيضاً ؛ لانه حضورى، وليس بحصولى حتّى يحتاج إلى الحدس أو النظر؛ ولأن العلم عن الدليل إنما يحصل بعد ترتيب الدليل وترتيب مقدماته، وعلمه تعالى دفعيّ، لا تدريجى،ولا موقوف على الكسب والنظر.

٣-**قوله :وأورد إن كان المراد الجميع الخ:** حاصل الايراد إمّا أن يكون المراد بالأحكام في تعريف الفقه في قوله:(العلم بالأحكام)جميع الأحكام الشرعية، وإما أن يكون المراد بها بعضها ؟ فإن كان المراد الأول (العلم بجميع الأحكام)فلا يصدق التعريف بعلم من هو كالشمس في نصف النهار، مثل الامام أبي حنيفة، فانه لم يدّع العلم بجميع الأحكام، بل اعترف عدم العلم ببعض المسائل (كمسألة الدهر)وقال:لا أدرى (ما هو الدهر؟) وكذلك الامام مالك، فانّه اعترف بعدم العلم بجواب ستّ وثلاثين مسألة فقهية، وكذا لا يصدق تعريف الفقيه عليهما.

وإن كان المراد الثاني (العلم ببعض الأحكام)فلا يكون تعريف الفقه مانعاً عن دخول غيره، فدخل في تعريف الفقه، فقه المقلّد، إذا علم مسألة أو أكثر منها عن دليل تفصيليّ، والحال أنه لا يكون فقيهاً؛لأن أكثر علمه يحصل من قول مجتهده دون الأدلة.

ثمّ أجاب المصنف عن هذا الايراد باعتبار الشقين:وقال :وأجيب الخ.

١- وملّخص الجواب باعتبار الشّق الأول: أن المراد بالأحكام جميعها، والمراد

بالعلم الملكة الحاصلة من التصديق بالمسائل، فلا شكّ أن أبا حنيفة ومالكاوكلّ فقيه عنده ملكة فقهية للاستنباط يستطيع العلم بجميع الأحكام لأجل تلك الملكة، وإن لم يكن حاصلاً له بالفعل، فالمراد بالعلم بالأحكام هو العلم بالقوة دون الفعل، فشمل تعريف الفقه علم هؤلاء الفقهاء، وصار التعريف جامعاً لأفراده .

٢- وحاصل الجواب باعتبار الشق الثاني :أن المراد بالأدلة في قوله (من أدلتها التفصيلية) الأمارات والعلامات أي الأدلة الظنّية، فيكون التعريف مانعاً عن دخول الغير، وهو فقه المقلّد ؛ لأن تحصيل العلم بالأحكام لوجوب العمل من الأدلة الظنّية إنّما يكون عن خواص المجتهد، وليست هذه المرتبة حاصلةً للمقلّد بالاجماع.

فإن المقلّد لوحصل له العلم بوجوب العمل بمسألة شرعية عن دليل ظنيّ لا يكون له سنداً ، ولا يجب عليه العمل بتلك المسألة، وكذا لا يكون سنداً لغيره، ولا يجب على غيره العمل بها أيضاً،فإن السّند للمقلّد قول المجتهد القطعي، لا قول المقلّد نفسه على الظنّ،ولا قول المجتهد المبنيّ على الظنّ، وإنما يكون دليل المقلّد القول القطعي للمجتهد، وهذا معنى قوله: " وأما المقلد فمستنده قول مجتهده لاظنه ولاظنه.

و يرد على هذا الجواب إشكال : وهو أن الدلائل الظنّية مفيدة للظنّ،والظنّ لا يكون موصلاً إلى العلم القطعي،والفقه علم قطعي،فكيف يصحّ أن يراد من الأدلّة الأمارات والأدلة الظنية ؟

والجواب عنه أن الظنّ هنا يفضي إلى العلم القطعي بوجوب العمل بالأحكام الشرعية، فالظنّ قد يفضي إلى العلم بوجوب العمل، وان لم يفض إلى الجزم بثبوت الدليل.

وتقدير العبارة في الأصل هكذا :"بأنه العلم القطعي (بتقدير الصّفة) بالأحكام، أي بوجوب العمل (بتقدير المضاف والمضاف اليه)بالأحكام الشرعية".

ثمّ أراد المصنّف تفصيل الجواب باختيار الشّق الثاني وقال:

و تحصيل العلم بوجوب العمل بتوسط (أي بواسطة) الظنّ من خواصّ المجتهد إجماعاً و أمّا المقلّد فمستنده (دليله) قول مجتهده (أي القول

الثابت بالقطع عن مجتهده) لا ظنّ المقلّد (أي لا علمه المبنيّ على الظنّ) و لا ظنّ المجتهد (أي القول المظنون له) فاعرف الفرق بين المجتهد والمقلّد، حتّى لا تقول مثل من قال: كما أنّ مظنون المجتهد واجب العمل عليه ، كذلک وجب العمل على مقلده بمظنونه ، فهما سيّان (متساويان في وجوب العمل بالظن)

أي تحصيل العلم القطعى بوجوب العمل بالأحكام الشرعية بواسطة العلم الحاصل من الأدلّة الظنية من خواص المجتهد بالاجماع ؛لأن العمل بمقتضى الظنّ واجب على المجتهد بالاجماع، فإن المجتهد إذا قال :هذا مظنوني مجتهداً (أي علمته بالظنّ حال كوني مجتهداً)وكل ما هو مظنون المجتهد فهو واجب العمل" ينتج أنّ هذا واجب العمل .

فالصغرى (هذا مظنوني) بديهية، ودليل الكبرى (وكلّ ما هو مظنون المجتهد فهو واجب العمل) الاجماع.

وأمّا المقلّد فلا يصلح ظنّه أن يكون دليلاً يجب العمل به؛ لأنه ناقل عن المجتهد، ومن ثمّ قال المصنف :وأمّا المقلّد فمستنده ودليله قول مجتهده، لا ظنّه، أي لا علمه المبني على الظنّ ولا ظنّ مجتهده أي لا قول مجتهده المبنيّ على الظنّ ؛ فانّ الظنّ لا يغنى من الحق شيئاً، أي لا يحصل اليقين من الظنّ، سواء كان ظنّ المقلّد نفسه أو ظنّ مجتهده .

ولما كان يرد الإشكال على الجواب باختيار الشّق الثاني أشار إليه المصنف بقوله:

نعم يلزم أن يكون (الفقه) عبارة عن العلم بوجوب العمل بالأحكام الشرعية، لا العلم بها (بالأحكام الشرعية) (ثمّ أشار إلى الجواب عنه فقال) : إلّا أن يقال إنه (تعريف الفقه) رسم (لا حدّ) فيجوز (التعريف باللازم) (ثمّ أشار إلى اعتراض آخر وقال) وفيه ما فيه

١ – وتفصيل الإشكال على الجواب باختيار الشّق الثاني :أنه لو كان المراد بالأدلّة

الأمارات والأدلّة الظنّية، يلزم أن ألّا يكون الفقه هو العلم بالأحكام الشرعية، فلا يكون هذا التعريف تعريفاً للفقه،بل يكون تعريف الفقه هكذا :هو العلم بوجوب العمل بالأحكام الشرعية.

٢- وتفصيل الجواب عن هذا الإشكال : أن لزوم كون تعريف الفقه هو العلم بوجوب العمل بالأحكام الشرعية ليس بممنوع، يعني لو كان الفقه هو العلم بوجوب العمل بها لا بأس به، إذ لازم العلم بالأحكام الشرعية وغرضه هو وجوب العمل بها، فوجوب العمل بالأحكام من لوازم العلم بها، وتعريف الفقه ليس بحدّ أي تعريفاً بذاتيات الفقه،بل هو تعريف بالرسم، وإنما يكون التعريف بالرسم باللازم، وهذا تعريف للفقه بلازمه، وهو وجوب العمل بالأحكام الشرعية.

فإذا علم المجتهد الأحكام من أدلتها، وجب العمل بها عليه بعلمه، ووجب العمل على مقلّده بقوله واظهاره وجوب العمل عليه.

٣- وتفصيل الاعتراض الّذى اشار إليه المصنف بقوله:"وفيه ما فيه"على وجهين :

الأوّل : أنا لا أسلّم أنّ العلم بوجوب العمل بالأحكام الشرعية لازم للعلم بها؛ لأن المقلّد يحصل له العلم بالأحكام من قول المجتهد، ولا يحصل له العلم بوجوب العمل بها بمجرّد العلم بالأحكام، فلو كان لازماً لحصل له العلم بوجوب العمل بها أيضاً.

والوجه الثاني: أني سلّمت أن العلم بوجوب العمل بالأحكام لازم للعلم بها،ولكن ليس بلازم جاز التعريف به؛ لأنّ اللازم على نوعين:

ما يكون محمولاً على الملزوم، نحو الإنسان ضاحك .

و ما لا يكون محمولاً عليه،كالكتابة والضحك، فإنهما لا يحملان على الإنسان بالاشتقاق.

وإنما يكون التعريف باللازم المحمول؛ لأنّ معرّف الشيئ ما يكون محمولاً عليه بالاشتقاق أو المواطاة كالحيوان الناطق للإنسان، ووجوب العلم بالأحكام الشرعية ليس بمحمول على العلم بالأحكام الشرعية، فلايصحّ أن يقال : العلم بالأحكام الشرعية هو العلم بوجوب العمل بها.

وقال المصنّف في شرح قوله :"وفيه ما فيه":انّ العلم بوجوب العمل من لازم وجود العلم بالأحكام، وليس من لوازم ماهيته، وإنما يكون المحمول من لوازم الماهية، وليس وجوب العمل داخلاً في ماهية الفقه، وإلّا لم يكن حد علم الفقه بدون ذكر العمل، فلا يكون العلم بوجوب العمل (مع كونه لازماً) معرّفاً لعلم الفقه .

ولما أورد على تعريف الفقه إشكال آخر أشار المصنف إليه وإلى الجواب عنه بقوله:

و من ههنا (من أجل أنّ المراد من الأدلّة الأمارات والأدلة الظنّية، وأنّ الفقه عبارة عن العلم بوجوب العمل بالأحكام وهو قطعي) علمت اندفاع ماقيل (في الاعتراض) : إن الفقه من باب الظنون، فيكف يكون علماً ؛ ثمّ أشار إلى الجواب الآخر) و قال : على أنّ العلم (يستعمل) حقيقة فيما (في علم) ليس بتصوّر أيضاً

وهذا هو الإشكال الثاني الوارد على التعريف الثاني للفقه،وأجاب عنه المصنّف أيضاً بوجهين:

١- تفصيل الإشكال : هو أن تعريف الفقه بالعلم غير صحيح؛ حيث أنّ الفقه ليس بعلم أصلاً ؛ فإنّ العلم في اصطلاح المتكلّمين عبارة عن الاعتقاد الجازم الثابت المطابق للواقع ونفس الأمر، والفقه ليس كذلك ؛فإنه عبارة عن العلم بالمسائل الظنية، لا الاعتقادالجازم، فلا يكون علماً، فلا يصحّ تعريفه بالعلم.

٢- وتفصيل الجواب الأول:أنّ الفقه هو العلم بوجوب العمل بالأحكام، وهو قطعي، وليس بظنّيّ،و هذا التعريف تعريف بالرسم كما مرّ.

٣- وتفصيل الجواب الثاني:أنّ العلم (كما يطلق على التصور حقيقةً) يطلق علي غير التصور (أي التصديق بأنواعه الأربعة)أيضاحقيقة، فيشمل العلم الأنواع الأربعة للتصديق :وهي الظنّ والجهل المركّب والتقليد واليقين، فالمراد بالعلم المذكور في تعريف الفقه هو الظنّ (بقرينة الأمارات المرادة من الأدلّة).

التعريف الثالث للفقه

و بعضهم (كصاحب التوضيح) جعل الفقه عبارةعن الأحكام القطعية مع ملكة الاستنباط أي قال : هو العلم بالأحكام القطعية مع ملكة الاستنباط، ثم ذكر الايراد على هذا التعريف، وقال :ويلزم عليه على (هذا التعريف) خروج المسائل الثابتة بالأدلّة الظنية (عن تعريف الفقه) ثمّ أشار إلى ردّ من يقول :إنّ المسائل الثابتة بالأدلّة الظنية قليلة، فلا يضرّ خروجها عن التعريف، فقال رداً على هذا القائل :وهي (المسائل الثابتة بالأدلّة الظنية) كثيرة كالمسائل الثابتة بأخبار الآحاد والقياس، ثم نوّر دعواه وقال : ألا ترى (أيها المخاطب) أن السنّة المتواترة (المفيدة للقطع) قليلة جداً، ثمّ ردّ على صاحب التوضيح وقال : والتزام ذلک (إخراج المسائل الظنية عن تعريف الفقه) التزام (إيجاب على نفسه) من غير ذكر دليل (يستلزم ذلک الاخراج)

التعريف الرابع للفقه والإشارة إلى رده

والإمام البزدوي لما قسم الفقه في أصوله إلى ثلاثة أقسام:قال والقسم الثالث هو العمل به، حتى لايصير نفس العلم مقصوداً .فكأنه قال:الفقه هو العمل بالأحكام الشرعية،فردّ المصنّف عليه وقال:

وجعل العمل داخلاً في تحديد هذا العلم (تعريف الفقه) كما ذهب إليه بعض مشايخنا (وهو الامام البزدوی) بعيد جداً

لأنّ العلم المدوّن إمّا عبارة عن نفس المسائل، أو عبارة عن التصديق بها .أو عن الملكة الحاصلة من تصديق تلك المسائل .وأمّا إطلاق العلم على نفس العمل فغير مسموع عن القوم، نعم يكون العمل غاية للعلم، ومقصوداًمنه.

ذكر المصنّف للقدح على تعريف الجمهور (التعريف الثاني) اعتراضين، وللردّ على تعريف صاحب التوضيح (التعريف الثالث)أيضاً ذكر اعتراضين، وأمّا للردّ على

تعريف البزدوى (التعريف الرابع) ذكر إشكالاً واحداً، وأمّا التعريف الخامس الّذى أشار إليه في التعليق فسكت عنه، لأنه تعريف المتقدمين، وشامل للعلوم الإسلامية كلّها.

تعريف أصول الفقه لقبا

وأمّا لقباً فهو علم بقواعد يتوصل بها (المجتهد) إلى استنباط الأحكام الفقهية من دلائلها

المثال التطبيقي: وجوب الصّلاة حكم فقهي، وإنّما يمكن الوصول إليه من دليله التفصيلى (أقم الصّلاة) بعد الاستعانة بالقاعدتين:

الأولى: أن (أقم) أمر.

وثانيتهما: أنّ الأمر للوجوب، وهما قاعدتان أصوليتان.

وإذا كان (أصول الفقه) لقباً لعلم مخصوص يكون الأصول (جمع أصل) بمعناه اللغوى، أي ما يبتني عليه غيره، فإنّ ابتناء الفقه في استنباطه من أدلّته يكون على قواعد خاصّة يبحث عنها في علم أصول الفقه، كما أنّ ابتناء ثبوته يكون على أحد الأدلة الأربعة، ومن هذين الوجهين قد يكون (الأصول) بمعنى الأدلة كما ذكر في التعريف الإضافي، وقد يكون بمعنى القواعد، كما اختير هنا لفظ (بقواعد) بدل لفظ (بأصول).

وقد مرّ في شرح الديباجة تعريف القاعدة ومثالها التطبيقي بهيئة القياس الاقتراني وهيئة القياس الاستثنائي، فلا حاجة للاعادة.

واعلم أن التعريف (عند المنطقيين) على نوعين:

حد إن كان بذاتيات المعرّف، ورسم إن كان بعرضياته ولوازمه.

ثمّ الماهية (ما يقع في جواب السئوال بما هو في المذكر، والسئوال بما هي في المؤنث) على نوعين:

حقيقية، كماهية الحيوان والنبات، وغيرهما من الموجودات الخارجية، واعتبارية، كماهية الكلمة والكلام، والكلي والجزئي والأصل والفرع، وغيرهما من الموجودات الذهنية

وماهيات العلوم المدونة من القسم الثاني عند الجمهور.

وهل للعلوم (كالفقه وأصوله، والنحو، والصّرف والمنطق) ماهيات حقيقية؟ فيكون تعريفاتها حداً لها، أولها ماهيات اعتبارية؟ فتكون تعريفاتها رسمًا لها، فبدأ المصنّف في هذا البحث وقال:

١- قيل حقائق العلوم المدوّنة (هي) مسائلها المخصوصة أو التصديق بها فرداً فرداً، وأمّا المفهومات الكلية الداخلة في تعريفاتها التي تذكر في مقدمات الكتب فأجزاء محمولة عليها، (وهي) مسائلها المخصوصة، أو إدراكاتها (أي التصديق بتلك المسائل)

٢- ثمّ فرّع على هذا القول وقال: فالمفهومات الكلية الّتي تذكر في المقدمات (في تعريفات العلوم) لأجل البصيرة رسوم (لها) (وأقام على تفريعه هذا دليلاً وقال): بناءً على أن (الشيء) المركّب من أجزاء غير محمولة (أي مما لا يصح حملها عليه) كالعشر (المركّبة من الواحدات) لاجنس له ولا فصل، (أي ليس لمثل هذا المركّب جنس ولا فصل) وإلّا لزم تعدد الذاتي، (أي يلزم أن يكون لهذا المركّب ذاتيان)

٣- ثمّ اعترض المصنف على هذا الدليل (بطلان تعدد الذاتي) وقال: وفيه نظر (أي هو محلّ توجّه العقل وتفكّره في صحته) أشرت إليه في (السلّم) (سلّم العلوم وهو كتاب للمصنّف في المنطق)

وقال المصنّف في تعليقه الّذي عبّر عنه ب(منه):

حاصل ما ذكِرَ فيه (في السّلّم) أن الفرق بين الأجزاء المحمولة وغير المحمولة انّما هو بالاعتبار، ولا يمتنع تعدد الاعتبارات لشيئ واحد بالذات، فاللازم تعدد الذاتي بالاعتبار، وهو ليس بمحال؛ لأنّ العقل قد يعتبر أحدهما لاكليهما، وإنما المحال وجود ذاتين حقيقيين، فافهم

وإنّما قيّد العلوم بالمدوّنة لأنّ نفس العلم بدون لحاظ التدوين، قد يكون نظرياً متعسّرا لتحديد، وقد يكون نظرياً ميسّراً لتحديد، وقد يكون من أجلى البديهيات كالنّور والسّرور، فلا يكون المسائل أو التصديق بالمسائل نفس مطلق العلم (غير المدوّن) وقيّد المسائل بالمخصوصة؛ لأن نفس المسألة بدون رعاية الخصوص (من كونها نحوية أو صرفية أو أصولية) لا تكون من حقائق العلوم المخصوصة.

قوله : فالمفهومات الكلية : هذا شروع فيما هو المقصود، من أنّ المفهومات الكلية الّتي تذكر في التعريفات (في ضمن المقدّمات) لأجل افادة البصيرة في مباحث الكتاب (كلّها رسوم، وليست بحدود ؛ لأنّ حدّ الشيئ يكون تمام حقيقته، (كالحيوان الناطق للإنسان) ولو كانت حدوداً لها لكانت تمام حقائقها، والمسائل المخصوصة أيضاً حقائق تلك العلوم، فيلزم أن يكون لكلّ علم حقيقتان أو ذاتيان. وهذا هو مفهوم كلام المصنف :"وإلّا لزم تعدد الذّاتي" دليل الملازمة أو وجه اللزوم، أن الجنس والفصل لشيئ يكونان تمام حقيقته، وهما جزآن محمولان على الشيئ، فلو كانت المسائل أو التصديقات بها (الّتي هي أجزاء غير محمولة على العلوم وخارجة عنها) حداً لها وداخلةً في حقائقها يلزم أن يكون لعلم حقيقتان أو ذاتيان، وهذا كما ترى، أي فاللازم باطل والملزوم (كون المسائل أو التصديقات بها) عين تلك العلوم مثله في البطلان .

قوله: كالعشرة المركّبة الخ : مثال (بل نظير) للمركّب من الأجزاء غير المحمولة، كالواحدات الّتي يتركّب منها العشرة، ولا يقال لكل واحد منها عشرة .

قوله: وفيه نظر أشرت إليه في (السّلّم) : وما أشار إليه في "السّلّم" كمايلى: وهنا (في جواز تعدد الحقيقة بالأجزاء الذهنية والخارجية) مذهبان:

الأوّل: مذهب السيّد الشريف، هو يقول :إذا كان للشيئ أجزاء ذهنية لايمكن أن يكون له أجزاء خارجية، وإلّا فيلزم أن يكون لشيء واحد حقيقتان.

والثاني: مذهب المحقّقين من المنطقيين، وهم يقولون: إن التركيب الذهني (أي وجود الأجزاء الذهنية) يستلزم تركيب الخارجيّ (يعني يستلزم وجود الأجزاء الخارجية) لأنّ الأجزاء الذهنية عبارة عن الجنس والفصل، والجنس في مرتبة لا بشرط

شيئ (في مرتبة الإطلا ق وعدم اعتبار القيود وجوداً وعدماً) جزء ذهني للماهية المركّبة (كالحيوان للإنسان) فوجب حمله على ذلك المركّب، وفي مرتبة بشرط لا شيئ (أي بشرط خلوه عن القيد)يكون ذلك الجنس مادةً ويمتنع حمله على ذلك المركّب، وكذلك الفصل في مرتبة بشرط لا شيئ صورة،ويمتنع حملها على المركّب المذكور، لأنّ ذلك المركّب ليس عبارة عن المادّة فقط أو عن الصّورة فقط حتىٰ يصحّ حملهما عليه واحدة واحدة، وإنما يجوز حملهما معاً، فلا يقال:الإنسان جسم فقط أو نفس فقط، وأمّا الأجزاء الذهنية فجاز حمل كلّ واحد منها منفرداً على الكلّ ، فيقال:الإنسان حيوان، كما يقال الإنسان ناطق .

فعلم أنّ الأجزاء الذهنية تستلزم الأجزاء الخارجية، فيكون للمركّب الذهنى حقيقتان :خارجية وذهنية، فثبت له ذاتيان .ولكن هذا ليس بباطل ؛لأنّه ليس بين الماهيتين (الخارجية والذهنية)تنا قض، بل يكون بينهما تلازم، كما مرّ.

نعم إذا كان لشيئ واحد حقيقتان خارجيتان، أو حقيقتان ذهنيتان، فهذا باطل ؛ لأن إحداهما تغنى عن الأخرىٰ، فلو كانت تلك المفهومات المذكورة في تعريفات العلوم حدّاً لها لا يلزم المحذور.وصار حاصل النظر الّذى أشار إليه في (السّلّم) وأعاده لحسنه في (المسلّم) أن تعدد الذاتى أو وجود الحقيقتين لشيئ واحد إنمايكون باطلاً إذا كانتا خارجيتين أوذهنيتين، وأمّا إذا كانت إحداهما خارجيةً، والأخرىٰ ذهنيةً فلامحذور فيه، فسقط الاعتراض على كون تلك المفهومات حدوداً للعلوم المدوّنة، ولكن بقى هنا إشكال آخر أشار إليه المصنّف بقوله:

نعم، يلزم اتحاد التصور والتصديق حقيقة، مع أنهما نوعان (متبائنان) تحقيقاً (حقيقة) (وأشار إلى وجه لزوم الإشكال أو إلى الجواب عنه فقال:) فتفكّر

وأشار في الحاشية التي كتب بعدها (منه) إلى تفصيل ذلك الإشكال، وقال:نعم يلزم الخ يعنى يلزم على تقدير كون تلك المفهومات حدوداً للعلوم اتحاد التصور

والتصديق ؛ لأن الحدّ عين المحدود وحقيقته، وهذا إذا كانت العلوم عبارة عن الادراكات فظاهر، وأمّا إذا كانت حقائقها نفس المسائل، فتلك بناء على اتحاد العلم والمعلوم، فتدبّر (منه)

قوله:نعم يلزم اتحاد التصور والتصديق الخ : لما لم يصح الاعتراض السّابق (لزوم تعدد الذاتي) عند المصنّف جاء باعتراض آخر (على تقدير كون تلك المفهومات حدوداً للعلوم) أي إذا كانت تلك المفهومات حدوداً للعلوم المدوّنة يلزم اتحاد التصور والتصديق وهو باطل، فكونها حدوداً أيضاً باطل،فقال المصنف في دليل بطلان اللازم (اتحاد التصور والتصديق)"مع أنهما نوعان (متباثنان) تحقيقا" أي حقيقةً، وأشار إلى بيان اللزوم بقوله (فتفكّر).

وحاصل دليل اللزوم أنّ العلم المعرّف إمّا عبارة عن نفس المسائل، أو عن التصديق بها، فعلى التقدير الثاني (كون العلم عبارة عن التصديق بالمسائل) لزوم الاتحاد بين التصور والتصديق ظاهر، لأنّ الحدّ عبارة عن تصور المحدود، والمحدود هو العلم الّذى هو نفس التصديق، فلزم اتحاد التصور (الحدّ)واتحاد التصديق (المحدود) وعلى تقدير الأول (كون العلم نفس المسائل)يكون الحدّ متحداً مع العلم، وهو نفس المسائل، والمسائل متحدّةمع الادراكات المتعلّقة بها؛ لأجل ضرورة الاتحاد بين العلم والمعلوم، فصار الحدّ متحداً مع التصديق المتعلّق بالمسائل، فلزم اتحاد التصور والتصديق على التقدير الأول أيضاً.

ويمكن أن يكون في قوله (فتفكّر) إشارة إلى اعتراض، وهو أنّ العلم في صورة اتحاد العلم والمعلوم يكون بمعنى الصورة العلمية، لابمعناه الحقيقى (ما به الانكشاف) لأنه (المصنّف)قال في السّلّم :"إنّ العلم في مسألة الاتحاد بمعنى الصورة العلمية" فالعلم بمعنى نفس المسائل أو التصديق بها لا يكون متحداً مع المعلوم، بل العلم بمعنى الصّورة العلمية يكون متحداً مع المعلوم، ففي صورة كون تلك المفهومات حدوداً للعلوم لا يلزم الاتحاد بين العلم والمعلوم، ولا بين التصور والتصديق، فبقى الجواز والإمكان قائما.(إمكان كون تلك المفهومات حدوداً للعلوم)

أسماء العلوم المدونة والكتب المؤلفة

التمهيد

واعلم أنه لا بدّ هنا من معرفة الأشياء الثلاثة أوّلاً:

١-**اسم الجنس:** هو ما كان موضوعاً لمعنىً كلّي مطلق من غير رعاية التعيّن والوحدة في الذهن ،كالماء، فيشمل القليل والكثير.

٢-**علم الجنس:** هو ما وضع لمعنىً كلّي مع لحاظ التعيّن والوحدة في الذهن، كأسامة للأسد (الحيوان المفترس) وهو النوع الواحد، أي يقام لفظ "أسامة" مقام لفظ "الأسد" عَلَمًا.

٣-**علم الشخص:** وهو ما وضع لمعنىً جزئي مشخص،كزيد لشخص معيّن.

واختلفوا في أسماء العلوم وأسماء الكتب المؤلّفة بأنها من أيّ نوع من هذه الأنواع الثلاثة ؟ فقال المصنف :

ثمّ اختلف في أسماء العلوم، (١)فقيل :هي أسماء جنس، وهو الظاهر، (وهذا رأي المصنّف) (٢) و قيل: بل هي أعلام جنس، (و هذا مذهب السيّد زاهد الهروى) (وقال المصنف في ردّ هذا المذهب :قلنا ثبوت (علمية الجنس) لأجل الضّرورة، وليست (الضرورة بموجودة هنا ، فلاحاجة إلى اعتبارها) (٣)وقيل : (بل هي أعلام) شخصية (موضوعة لمجموعة مشخّصة من المسائل) و هذا مذهب ابن الهمام)

(ثمّ ذكر المصنّف دليل هذا القول وقال:) إذ الفقه مثلاً (الّذى هو اسم لمجموع المسائل) لايصدق على مسألة مسألة، (فلو كان الفقه اسم جنس أو علم جنس لصدق على القليل (مسألة مسألة)كما يصدق على الكثير (مجموع المسائل الفقهية ؛ لانّهما كلّيان)

(ثمّ أشار إلى الإشكال وجوابه، فقال :) أقول وفيه أنّه منقوض بالبيت؛ لأنّه اسم جنس، ولا يصدق على كلّ جزء جزء منه، فلا يكون علم

شخص، فكيف يكون الفقه وأمثاله علم شخص؟)
والحلّ أنّ المعنى الكلّي قد يكون مركّباً من أجزاء متفقة (الحقيقة)نحو الأربعة المركّبة من أربع وحدات، (وقد يكون مركّباً من أجزاء) مختلفة الحقيقة ، نحو السّكنجبين (المركّب من الفلفل والخلّ والعسل) فالأربعة والسّكنجبين لا يحملان على أجزائهما وليسا من الأعلام الشخصية، فلا يلزم من عدم الصدق على البعض(بعض الأجزاء الشخصية) كون أسماء العلوم أعلاماً شخصية)

(١)**قوله :لأجل الضرورة، وليست الضرورة بموجودة(هنا)** : وهذه العبارة ردّ على السيّد زاهد الهروى بأنّ القول بعلمية الجنس إنما يكون لأجل ضرورة منع الصّرف أو غيره، وليست الضرورة بموجودة هنا، فإن ضرورة علمية لفظ (أسامة) للجنس لأجل الضرورة أنه غير منصرف، وليس فيه سبب منع الصّرف إلّا التأنيث اللفظى، وهو سبب واحد، فلا بد من اعتبار سبب آخر ليصحّ وجه منع صرفه، فاعتبر العلمية بأنّه علم لنوع خاص من الحيوان، وهو الحيوان المفترس (الأسد، وأمّا في أسماء العلوم فلاتوجد هذه الضرورة، فلا حاجة إلى اعتبار العلمية.

قوله :والحلّ الخ : وحاصل النقض كما أنّ الفقه لايصدق على جزء جزء منه أي على مسألة مسألة، كذلك البيت لا يصدق على السّقف فقط، أو على الجدران فقط، أي على كل جزء جزء منه، ومع ذلك هو اسم جنس،ولا يكون علم شخص، فكيف يكون أسماء العلوم (الفقه والنحو والصرف وأمثالها)لأجل عدم صدقها على مسألة مسألة أعلام شخصية ؟وهذا معنى قوله :"فلا يلزم من عدم الصّدق على البعض كونها علما لأشخاص" .

وحاصل الحلّ : أن الكلي (سواء كان أسماء العلوم أو غيرها)إنما يصدق على أفرادها (كمجموع المسائل المختلفة الموجودة في كتب مختلفة) وكالبيوت المختلفة، وأربعة صادقة على أشياء مختلفة، وأنواع السّكنجبين، فإن لفظ (الفقه) ولفظ (الأربعة)ولفظ(السّكنجبين) ولفظ(البيت)يصدق كلّ واحد منها على أفراده، ولكن

لا يصدق شيئ منها على أجزائه منفردةأي على كلّ جزء جزء منه، والمعتبر في صدق الكلّي هو الأفراد، لا الأجزاء .سواء كانت الأجزاء متفقة الحقيقة، كأجزاء الأربعة أو مختلفة الحقيقة كأجزاء البيت، وأجزاء العلوم (مسائلها) وأجزاء السّكنجبين(الفلفل والخلّ والعسل) فالمانع عن الحمل هو الجزئية لااتفاق الأجزاء واختلافها، ففي منع حمل الأجزاء على الكلّ انفراداً أسماء العلوم وغيرها من المركّب من الأجزاء غير المحمولة كلّها سواء،ففي عدم كونها أعلاماً شخصية أيضاً سواء.

موضوع أصول الفقه

وموضوعه (أصول الفقه)الأدلّة الأربعة : (وهي الكتاب والسنّة والاجماع والقياس) إجمالاً، أي من حيث الإجمال، من غيربيان أنواع الكتاب والسنّة، والإجماع والقياس باعتبارات مختلفة وأمّا من حيث التفصيل (آيةً آيةً وحديثاًحديثاً فإنما يبحث في علم التفسير والحديث ،وليس هذا البحث من علم الأصول.

ولما كان وهم إيراد الإشكال بأن تعدد الموضوع يدل على تعدد العلوم فيلزم منه أن يكون أصول الفقه أربعة علوم، فإن تمايز العلوم باعتبار تعدد وتمايز الموضوعات، فالطّبّ والمنطق علمان مختلفان لاختلاف موضوعهما، فأشار المصنّف إلى ردّهذا الوهم وقال:

وهي (الأدلّة الأربعة) مشتركة في الايصال الى حكم شرعي (واثباته)

وحاصل الكلام أنّ تعدد الموضوع يدّل على تعدد العلوم إذا لم يكن بين تلك الامور المتعددة جهة الوحدة والقدر المشترك، والقدر المشترك أو جهة الوحدة بين الأدلّة الأربعة هنا هو الإيصال إلى الحكم الشرعي واثباته .

واعلم أنّ المصنّف ذكر بالنسبة إلى حجية الاجماع والقياس ثلاثة أقوال :

الأوّل: أن بحث حجية الاجماع وخبر الواحد والقياس من مسائل الفقه .

والثاني:أنه ليس بمسألة نظرية حتى يحتاج إلى البحث عنها في علم من العلوم، بل

هي مسألة بديهية من ضروريات الدين.

والثالث :أنه من مسائل علم الكلام، كالبحث عن الكتاب والسنّه، و جعل المصنّف هذا القول حقاً .

فأشار إلى القول الأول ثم الرد عليه، وقال:

وما قيل :إنّ البحث عن حجية الإجماع والقياس من الفقه؛ إذ المعنى (أي المعنى المقصود من حجيتهما) أنّه يجب العمل بمقتضاهما (ثم شرع في الردّ على هذا .القول فقال:)ففيه (أوّلاً) أن هذا فرع الحجية ، (وثانياً) على أنّ جواز العمل أيضاً من ثمراتها (ومقتضاها)

١-**شرح القول الأول** : لما أثبت أن موضوع أصول الفقه الأدلّة الأربعة من حيث الإيصال، فالآن يشير إلى مسألة اختلافية بالنسبة إلى بحث حجية دليلين من الأدلة الأربعة، وهما الإجماع والقياس بأنّ هذه المسألة من أىّ علم ؟

فذكر القول الأول وقال: وقيل إنّه (البحث عن حجيتهما)من الفقه، لأنّ المراد بالأول قولهم :"الاجماع حجة، والقياس حجة"ومقصوده أنّ العمل بمقتضاهما واجب،فموضوع هذا القول (هذه القضية (العمل)ومحموله (واجب) وكلّ مسألة كان فيها البحث عن وجوب العمل تكون من الفقه .فثبت أن بحث حجية الاجماع والقياس من الفقه.

شرح الرد عليه : (١)وحاصل الّرد أولاً :أنا لا أسلّم أنّ معنى قولهم: الإجماع حجة والقياس حجة أنّ العمل بمقتضاهما واجب، بل هذه المسألة (أن العمل بمقتضى الاجماع والقياس واجب) فرع وموقوف على حجية الاجماع والقياس، أو على مسئلتى "الاجماع حجة، والقياس حجة"لأنه لو لم تثبت حجيتهما لم يثبت وجوب العمل بمقتضاهما، فالحاصل أن وجوب العمل بمقتضى الإجماع والقياس فرع وموقوف عليه، وحجيتهما أصل وموقوف، فلا يكون وجوب العمل بمقتضاهما عين حجيتهما.

(٢)وحاصل الّرد ثانياً: أنّ وجوب العمل كما يثبت بالاجماع والقياس كذلك

جواز العمل بل كراهته أيضاً يثبت بالاجماع أو القياس ؛لأنّ صفة العمل الذي هو فعل المكلّف ليس بمنحصر في الوجوب، بل الجواز والاباحة والكراهة أيضاً من صفات فعل المكلّف، وبالاجماع والقياس يثبت جميع صفات عمل المكلّف، فالقول بأن معنى حجية الاجماع والقياس أن وجوب العمل يكون مقتضاهما خطأ؛فإنه جاز أن يكون معناها جواز العمل أو كراهة العمل بمقتضاهما، فإنهما أيضاً من ثمرات حجيتهما .

القول الثاني :

ومن قال :ليست (حجية الاجماع والقياس) مسألة أصلاً، (لا من الفقه ولا من غيره) لأنها ضرورة دينية، فقد بعد(عن الحق) وان سُلِّمَ إنّاً فلا يُسَلّم لِمّاً

٣-شرح القول الثاني : أي قال هذا القائل:ان المسألة :"الاجماع حجة أو القياس حجة "ليست مسألة نظريةً أصلاً، لا من الفقه ولا من أصوله ولا من الكلام، لأنّ مسائل هذه الفنون (العلوم) تكون نظرية يبحث عن ثبوتها وعللها، ومسألة حجيتهما مسألة بديهية من ضروريات (وبديهيات)الدين، فلا حاجة إلى البحث عنها.

الرد على هذا القول : قال المصنّف في الرد عليه: فقد بعد هذا القائل عن الحق، أي لا نسلّم أولاً أن تكون هذه المسألة بديهية، وإلّا فما اختلف في حجيتهما أحد، وقد اختلفوا، كما يدل عليه قول المصنّف (لأنهما كثر فيهما الشغب)وان سلّمنا بداهة هذه المسألة وكونها من ضروريات الدين إنّاً أي من حيث الاستدلال من المعلول إلى العلّه أي من بداهة المسائل الثابتة بالاجماع والقياس إلى بداهة حجية الاجماع والقياس، فلا نسلّم لمّاً .أي من حيث الاستدلال من العلّة إلى المعلول، أي من نفس الاجماع والقياس إلى بداهة المسائل الثابتة بهما.

فيجوز أن تكون حجية الاجماع والقياس باعتبار معلولهما وهو وجوب العمل أو جواز العمل بالمسائل الاجماعية أو القياسية بديهية وباعتبار علّتهما (حجية الاجماع والقياس)نظرية، كما أن مسألة توحيد الباری عند الناس بديهية، وأمّا في نفسها فليست

ببديهية، وكذا كون "كلّ جسم مركّب من الهيولى والصّورة" من بديهيات مسائل الفلسفة، وليست في نفسها بديهية.

القول الثالث :

وأشار المصنّف إلى القول الثالث وحقيتها فقال:

بل الحقّ أنه (كون الاجماع والقياس حجة)من (مسائل علم)الكلام، كحجية الكتاب والسنّة

٣-شرح القول الثالث : يعنى مسألة حجية الإجماع والقياس ليست من علم الأصول، بل الحق أنها من مسائل علم الكلام، كما أن حجية الكتاب والسنّة من مسائل علم الكلام .وأمّا البحث عن حجيتهما (حجية الإجماع والقياس)في علم الأصول فلما يأتى :

لكن تعرّض الأصولي لحجيتهما (حجية الاجماع والقياس) فقط، لأنهما كثر فيهما الشغب (رفع الأصوات والاختلاف)، وأمّا حجيتهما (حجية الكتاب والسنّة) فمتفق عليها عند الأمّة

ولكن الأصوليين إنما تعرّضوا لحجية الاجماع والقياس لأجل الاختلاف الكثير، وردّ الناس بعضهم بعضاً في حجيتهما، فذكرت حجيتهما في علم الكلام أيضاً قصداً وأصالةً، وفي علم الأصول تبعاً واستطراداً.

وأمّا حجية الكتاب والسنّة فمن الأمور الاتفاقية عند الأمة المسلمة، فلا حاجة إلى ذكر حجيتهما في علم الأصول .

هل تكون الأحكام أيضا داخلة في موضوع علم أصول الفقه؟

فأشار المصنّف إلى الاختلاف الواقع في هذه المسألة وقال :

و في موضوعية الأحكام اختلاف (ثم قضى بينهم و قال) و الحق لا (أي الأحكام لا تكون موضوعاً لعلم الأصول)

(١) و انما الغرض (من ذكر الأحكام في علم أصول الفقه) التصوير والتنويع (أى تعريف الأحكام و بيان أنواعها) ليثبت أنواعها (أي أنواع الأحكام) بانواع الأدلّة (و أشار إلى الوجه الآخر وقال) وما من علم إلّا ويذكر فيه الأشياء (الأخر الّتى ليست من موضوع ذلك العلم) استطراداً (وتبعاً تتميماً لمعرفة الأحوال) و ترميماً (أي اصلاحاً للغاية المقصودة)

قوله:وفي موضوعية الأحكام اختلاف: ويمكن أن يكون المقصود من هذه العبارة ثلاثة أشياء:

الأوّل :بيان الاختلاف في كون الأحكام موضوعاً لعلم أصول الفقه.

والثاني :الإشارة إلى ما هو الحق عند المصنّف من عدم موضوعية الأحكام لأصول الفقه، مع أنّ صدر الشريعة في "التوضيح"والتفتازانى فى"التلويح"اختارا كون الأحكام موضوعاً لأصول الفقه مثل الأدلّة، والقدر المشترك بين الأحكام والأدلّة هو الاثبات، فالأدلّة تكون موضوعاً من حيث كونها مثبتةً لها، والأحكام من حيث كونها مثبتةً بالأدلّة.

والثالث :دفع اعتراض موهوم يرد على المصنّف بأنّه لِم ترك الأحكام ولم يقل: وموضوعه الأدلّة والأحكام؟

وحاصل الدفع أنّ المصنّف بصدد بيان الامور الاتفاقية، وموضوعية الأحكام مختلف فيها.

ولمّا ورد الإشكال بأنّ الأحكام لمّا لم تكن موضوعاً لأصول الفقه عند المصنّف فلم ذكر الأحكام في كتابه؟ فأجاب عنه بوجهين:

الأوّل :ليس ذكر بحث الأحكام في أصول الفقه لأجل أنها موضوع علم

الأصول، بل الغرض من ذكرها هنا تبعاً أمران:
الأوّل: بيان تعريف الأحكام، والثاني بيان أقسامها.
والوجه الثاني: أنه ما من علم إلّا و يذكر فيه الأشياء الأخر الّتى ليست منه، وإنّما تذكر استطراداً وتبعاً وتتميماً لمعرفة أحوال الموضوع وترميماً (اصلاحاً للغاية المقصودة من ذلك العلم)

وفائدة علم أصول الفقه (وغايته)

وفائدته معرفة الأحكام الشرعية (من أدلّتها) وهي سبب (لفائدته الأساسية) و هو الفوز بالسّعادة الأبدية (و لو قال المصنّف : وفائدته معرفة طريق استنباط الأحكام الشرعية لكان أوفق بغاية الفن وغرض وضعه)

انتهت المقدمة

المقالة الأولى

فى المبادئ الكلامية

ومنها المنطقية، لأنّهم جعلوه جزءا من الكلام، وقد فرغنا عنها في "السلّم" و "الافادات" والآن نذكر طرفاً ضرورياً منها

المقالة الأولى في المسائل التي تتعلق بعلم الكلام، ولكن تكون تلك المسائل من مبادئ أصول الفقه ؛ حيث يتوقف عليها فهم بعض مسائل أصول الفقه، وإنما يكون هذا التوقف في الطّريقة الّتى اختارها الشافعية؛ حيث أسّسوا أصول الفقه على قواعد المعقول، وأمّا في الطريقة الحنفية فلا حاجة إلى تلك المبادى؛ لأنهم أسّسوا أصول الفقه على قواعد المنقول، وكتب الطرفين تشهد على ما نقول.

وبما أن الكتاب الّذى نحن بصدد شرحه مخلوط بين الطريقتين احتاج المصنّف إلى المبادى الكلامية.

ثمّ أشار إلى حاجة أصول الفقه إلى المبادى المنطقية أيضاً، وقال "ومنها المنطقية" ثمّ صرّح بأنّ المتأخرين جعلوا المنطق جزءا من علم الكلام كما صرّح السيّد في شرح المواقف، فنسبة المنطق إلى الكلام أقوى، فالمبادى الكلامية تغني عن ذكر المبادى المنطقية.

وأشار إلى الوجه الثاني لعدم ذكر المبادى المنطقية هنا بقوله: وقد فرغنا عن ذكرها في كتابنا "السّلّم" وكتابنا "الافادات"، فانّ كليهما في المنطق وقواعده، ومن احتاج إلى المبادى المنطقية فليرجع إليهما.

قال الشيخ المارتونكى: "ومنها أي من المبادى الكلامية المبادى المنطقية، ولمّا ورد الإشكال بأن المصنّف لماذا لم يذكر المبادى المنطقية مع أن الأصولى يحتاج اليها؛ فأجاب

عنه بقوله: لأنهم جعلوه جزءا من الكلام، وحاصل الجواب أن ذكر المبادى الكلامية يستلزم ذكر المبادى المنطقية ؛ لأن المتأخرين جعلوا المنطق جزءا من الكلام، فذكر مباديه ذكر مباديه".

فائدة : وإنما جعل المنطق جزءًا من الكلام ؛ لأن المنطق هو علم بطرق الحدود والبرهان، ويحتاج كلّ مستدلّ اليهما، إذ الدليل والبرهان يحتاج إلى تصور الأشياء وحدودها اوّلاً، وإلى التصديق بأحكامها وأحوالها ثانياً، والكلام علم بالدلائل القطعية الّتى تفيد معرفة الذات والصّفات الالٰهية الّتى يمتاز بها عن خلقه، وكذلك تفيد معرفة حقّية المعاد، والرسالة والمعجزات اللازمة لها،وغيرها مما يجب به الايمان، وبما أن مدار علم الكلام على الدلائل العقلية الّتى اعتمد عليها الفلاسفة والمعتزلة وغيرهما من الفِرَق العقلانية البحتة، وجلّ مساعى المتكلمين وعلماء أهل السنّة هو الدفاع عن تلك الدلائل بوجوه عقلية مسلّمة مبنية على قواعد المنطق وأصوله، احتاج المتكلمون وعلماء الكلام إلى مبادي المنطق وأصوله وقواعده، فجعلوه جزءا للكلام جزئية مبادية لا أساسيةً وأصلية .

الجانب الضروري من المبادى المنطقية

١- (المبدأ الأوّل : تعريف النظر وحكمه :وهو في اللغة إمّا التوجه إلى الشيئ بعين الوجه ، وإمّا التوجه إليه بعين القلب، وهذا هو المراد هنا، وفي الاصطلاح :)

هو ترتيب المعقول (المعلومات التصورية أو التصديقة التى تكون من المعقولات الثانية) لتحصيل المجهول (أي لتحصيل التصور المجهول أو التصديق المجهول)

واللام في (المعقول)للجنس، فيشمل القليل والكثير، وإنما يتحقق الترتيب في الاثنين فصاعداً، فيراد بالمعقول الكثير، وكذلك اللام في (المجهول) للجنس، فإنّ المجهول الّذى يُحصّل قد يكون قليلاً وقد يكون كثيراً، فيشمل المجهول التصورى

والتصديقي كليهما.

واعلم أن المعقول على قسمين :

أوّلي :وهو ما حصل في العقل في المرتبة الأولى، كزيد والإنسان .

وثانوي، وهو ما حصل في العقل في المرتبة الثانية ككون زيد جزئياً، وكون الإنسان كلياً، فانّ الإنسان وزيداً يتصوران أولاً، وكون زيد جزئياً يتصور ثانياً، وكذلك مفهوم الإنسان يدخل في الذهن ثانياً ويكون كلياً.

واختار لفظ المفرد (المعقول)على الجمع(المعقولات)لرعاية سجع(المجهول) فيكون معنى الكلام :أنّ النظر هو ترتيب المعلومات التصورية لتحصيل المجهول التصوري، وترتيب المعلومات التصديقية لتحصيل المجهول التصديقي.

كترتيب الحيوان والناطق لتحصيل الإنسان،وترتيب:العالم متغير، وكلّ متغيّر حادث لتحصيل أنّ العالم حادث.

حكم النظر في الأدلة : وحكمه أنه واجب؛ لأنه مقدمة الواجب، أي مايتوقف عليه أداء الواجب، وهو الايمان بالله تعالى وصفاته وأفعاله وأحكامه ومعجزات رسوله، قال تعالى:﴿ومن لم يؤمن بالله ورسوله فانّا اعتدنا للكافرين سعيراً﴾وقوله تعالى :﴿فانظروا إلى آثار رحمة الله كيف يحيي الأرض بعد موتها﴾

ومن المسلّم أن مقدمة الواجب واجبة، فثبت أنّ النظر واجب .

٢- المبدأ الثاني : البسيط لا يكون كاسباً ؛ لأنّه لا يقبل العمل ولامكتسباً ؛ لأن العارض لا يفيد الكنه

(١) فالبسيط، أي ما ليس له جزء لا يقع معرّفاً ؛ لأنه لا يقبل العمل، أي النظر والترتيب الّذى يقتضي أموراً متعددةً، فعمل النظر والترتيب يكون بين الأمور المتعددة المركبة، والبسيط ليس كذلك.

وأورد عليه إشكال بانّ التعريف بالفصل وحده والخاصّه وحدها جائز . وهما

بسيطان، فبطل قول المصنف.

وأجاب القاضي مبارك في شرحه على "سلّم العلوم" عن هذا الإشكال، بأنّ المراد بالكسب المنفي هو الكسب المعتبر عند المنطقيين، أي لا يكون كاسباً بحيث يفيد انضباط التعريف (وهو كونه جامعاً ومانعاً ومفيداً لكنهه أي لحقيقة الشيء)،والتعريف بهما (بالفصل والخاصة)لايكون كذلك .

وقيل في الإشكال الثاني: إن البسيط يقبل العمل بمعنى أن يكون مرآةً لمعرفة شيء، فلا يصح قوله :"لا يقبل العمل".

وأجيب عنه : بأنّه لا بدّ في العمل (النظر والترتيب)من الاختيار والتدريج، بأن ينتقل الذهن من المبادى (الجنس والفصل مثلاً) إلى المطلوب، وفي كون البسيط مرآةً لشيء لا يكون ذلك، بل إنما يكون العلم بالشيء بالأمر البسيط دفعةً ومن غير اختيار، فإنّ الكسب عمل يحصل بالمشقة، فيكون للصناعة والاختيار فيه مدخل.

(٢)ولا يكون البسيط مكتَسَباً (بالاكتساب الذاتي)وإنما يمكن كسب البسيط بالعوارض (لأنه ليس له جزء ذاتي)والعارض لا يفيد كنه الشيء وذاته، وهذا معنى قوله :"لأنّ العارض لا يفيد الكنه "لأنّه لو كان مكتَسَباً بالذاتيات تكون له أجزاء ذاتية، فلم يبق بسيطاً، ولو كان مكتسباً بالعوارض فهي لا تفيد الكنه، فبقي غير مكتسب بالذات ومكتسباً بالعوارض.

(٣-المبدأالثالث : إثبات وجود الكلي الطبعي في الخارج، فقال:)
الماهية المطلقة موجود (في الخارج) وإلا كان كلّ قطرة من الماء حقيقة على حدة ، وقد تقرر تماثل الجواهر، (وأشار إلى الاعتراض على دليله فقال:) وفيه ما فيه (من الإشكال)

واعلم أنه لا بدّ من تمهيد مقدمة قبل شرح العبارة:

(١) وهي أنّ الحقيقة ما يكون به الشيء شيئاً، فكلّ ما به ثبوت الشيء ووجوده فهو حقيقته،ومن أجل أنها تقع في جواب السؤال بما هي ؟ يقال لها الماهية، فهما

متحدان ذاتاً ومتغايران اعتباراً، والحقيقة هي الواقعة في جواب السؤال بـ "ما هي"؟ فالماهية هي الحقيقة، والواقع في جواب السؤال بـ "ماهو" هو الشيئ أو الموجود أو غيرهما مما يكون مذكَّراً.

وأمّا المفهومات الاعتبارية الواقعة في جواب السؤال بما هي، فانّما تكون حقائق اعتبارية، كمفهوم الكلّي، والجزئي، والنوع، والجنس، والكلمة، والكلام، والمفرد، والمركّب، والأصل، والفرع.

(٢) وأنّ الكلّي (سواء كان ذاتياً أو عرضياً) على ثلاثة أنواع:

١: **الكلّي الطبعي**: كالحيوان والإنسان وغيرهما.

٢: **والكلّي المنطقى**: وهو مفهوم الكلي الطبعى، أعنى "ما لايمتنع صدقه على كثيرين"؛ لأنّ المنطقى يبحث عن ذلك المفهوم.

٣: **والكلّي العقلى**: وهو المجموع من المعروض، (مثل الحيوان أو الإنسان) والعارض (مفهوم الكلّى)، كالحيوان الكلّي والإنسان الكلّي.

وفى "السّلّم": مفهوم الكلي يسمّى كلّياً منطقياً، ومعروض ذلك كلّياً طبعياً، والمجموع من العارض والمعروض يسمّى كلّياً عقلياً، ومن المسلّم عند المنطقيين أنّ الأوّل (الكلّي المنطقى) والثالث (الكلّي العقلى) لا يكونان موجودين في الخارج، وإنما اختلفوا في وجود الكلّي الطبعي في الخارج، والحق (عند الجمهور) وجوده في الخارج.

(٣) وأنّ الماهية (هي حقيقة الشيئ)

١ -إذا اعتبرت مع جميع أوصافها أو بعض أوصافها يعبّر عنها بمرتبة "بشرط الشيئ".

٢ -وإذا اعتبرت بشرط عدم الأوصاف مطلقاً يعبّر عنها بمرتبة "بشرط لا شيئ" أي لا يعتبر معها شيئ آخر غير ذاتها.

٣ -وإذا اعتبرت مطلقاً من غير لحاظ العوارض (الأوصاف) وعدم لحاظها يعبّر عنها بمرتبة "لا بشرط شيئ" أي سواء كان معها شيئ من العوارض أم لا، فلايكون معها شرط وجود شيئ من الأوصاف، ولا شرط عدمها، وهذه هي الماهية المطلقة الّتى أريد

بها الكلي الطبعي ههنا .

شرح العبارة

فالماهية المطلقة (الكلي الطبعى)أي في مرتبة لا بشرط شيئ موجودة في الخارج في ضمن أشخاصها، وإلّا لزم أن يكون كل قطرة من الماء حقيقةًعلٰحدة (متبائنة من القطرة الأخرى)واللازم باطل .

وجه اللزوم أن الماهية الكلية للماء لو لم تكن موجودة في الخارج في ضمن قطرات الماء، لا يكون بين قطراته قدر مشترك يتفق و يتحدّ فيه أجزائه، فتكون كلّ قطرة منه حقيقة علٰحدة ومستقلّةً، ولا بد لها من اسم أو وصف تمتاز بها عن أمثالها، وهذا خَلْف، أي خطأ، باطل، ولائق أن يطرح في الخلف ؛ لأنه لايكون لكلّ قطرة اسم ووصف علٰحدة تمتاز بها.

ووجه البطلان أنه قد تقرّ (ثبت) تماثل الحقائق الجوهرية، وتماثل أفرادها، أي قد ثبت أن أفراد الجوهر (مائيا كان أو نارياً أوغيرهما)يكون بعضها مثل بعض في الجوهرية أو الجسمية، وهذا (أي الجوهر أو الجسم) هو القدر المشترك بين قطرات الماء وأجزاء النار.

وقوله "وفيه ما فيه"، إشارة إلى ورود إشكال على هذا الدليل، وهو أنه لايلزم الخلْف والبطلان من عدم وجود الماهية المطلقة(الكلّي الطبعى)في الخارج؛ لأنّا لانسلّم تماثل أفراد الجواهر وأجزائها؛ لأنّ المنكرين لوجود الماهية المطلقة في الخارج لا يقولون بالتماثل في الحقيقة، حتى يلزم وجود الماهية المطلقة في الخارج .

وإنما يقولون بالتماثل بمعنى الاشتراك، وهو اشتراك الأفراد والأجزاء في أخصّ وصف من الأوصاف اللازمة (لتلك الأفراد والأجزاء)المنتزعة عنها، وهو الوجود لا الاتحاد في الحقيقة المتحصلة في الخارج .

ولو سلّم التماثل في الحقيقة والماهية المطلقة، فيجوز أن يكون القول بالتماثل مبنياً على القول بوجود الماهية في الخارج، فاثبات وجود الماهية في الخارج بالقول بالتماثل

يكون دوراً .

وبعد ابطال المصنّف دليله الأول بقوله :"وفيه ما فيه"، أراد أن يذكر دليلاً آخر على وجود الماهية المطلقة في الخارج، وقال:

أقول على طور (طريقة أهل)الحكمة : لو كان الجزء (الّذى لا يتجزىٰ) حقّاً، فلتكن (فلتُفرض) زاوية قائمة كلّ ضلع منها جزآن (درجتان) فالوتر (الضلع الواقع أمام الزاوية القائمة) لا يكون ثلاثة اجزاء (أي ثلاث درجات) بدليل الشكل الحمارى، (أن الضلع الواحد لايكون أطول من الضلعين بل العكس) ولا اثنين (درجتين) بدليل(الشكل) العروسى، (أن وتر الزواية القائمة يكون أطول من كل من الضلعين الباقيـين) بل بينهما (بين الثلاث والاثنين)، فبطل الجزء (الّذى لا يتجزىٰ)، وثبت الاتصال،فلزم الاتحاد حقيقة(بين أجزاء الأضلاع ؛ لأنّ المتبائنين لا يتصلان بل يتماسّان، كما قال ابن سيناء، فافهم إنّ هذا السّانح عزيز

أي هذا الجواب الذي ظهر لي عزيز.

يقول المصنف في إقامة الدليل الثاني على إثبات وجود الماهية المطلقة (الكلي الطبعى)في الخارج: أقول على طريقة أهل الحكمة :الّذين يقولون بإبطال الجزء الّذى لا يتجزىٰ، (لا على طريقة أهل الكلام الّذين يقولون بإثبات الجزء الّذى لايتجزىٰ، و الجواهر الفردة)، فالدليل الأول كان على طور المنطق الّذى يقول أهله بوجوب صدق كلّ حقيقة على أفرادها و وجودها في ضمن تلك الأفراد بالتواطى أو التشكيك . وهذا الدليل (الثاني) هندسيّ استعان فيه المصنف بالشكل الحمارىّ والشكل العروسى .

حاصل الدليل الثاني : أنّ الماهية المطلقة (الكلىّ الطبعى)موجودة في الخارج، وإلّا يلزم أحد الأمرين:تركّب الجسم من أجزاء غير متناهية بالفعل أو ثبوت جزء لايتجزى، لكن التالي (بشقيه)باطل، ، فالمقدم مثله .

أمّا بطلان الشّق الأول فظاهر ؛ لأنّ الجسم المتناهي المقدار كيف يكون مركّباً من أجزاء غير متناهية بالفعل؟

وأمّا بطلان الشق الثاني، فأشار إليه المصنف بقوله:لو كان الجزء (الّذى لايتجزئ)حقّاً فلتكن (فلتفرض)زاوية قائمة كل ضلع من مثلّثها جزآن (درجتان).

فالوتر (الضلع الواقع أمام الزاوية القائمة)لا يكون ثلاثة (أي ثلاث درجات) بدليل الشكل الحماري الّذى تأتي صورته، ولا اثنين (درجتين)بدليل الشكل العروسي القادم ، بل يكون بينهما (بين الثلاثة والاثنين).

يقول المصنف في تعليقه على (مسلّمه)توضيحاًلدليله: لو كان الجزء الّذى لا يتجزى موجوداً فلتفرض زاوية قائمة كل ضلع من مثلثها جزآن درجتان، فالوتر (الضلع الواقع أمام الزواية القائمة) لايكون ثلاثة ، (أي ثلاث درجات) بقاعدة الشكل الحماري الذي يقتضى أن يكون مقدار الضلع الواحد أقل من مقدار الضلعين ولا اثنين (درجتين) بقاعدة الشكل العروسيّ الذى يقتضى أن يكون وتر الزاوية القائمة أطول من كل من الضلعين الباقيين ، بل يكون بينهما (بين الثلاث والإثنين).

ثم يقول المصنف في "تعليقه " توضيحاً لدليله الهندسي لوكان الجزء الذي لايتجزئ موجوداً فلتفرض زواية قائمة كل ضلع من مثلثها درجتان (ولأجل كون درجة مشتركةً بين الضلعين) فالمجموع (مجموع الضلعين)ثلاث درجات، وحينئذ نقول:إنّ الوتر (الضلع الثالث)وهو الخط الواقع أمام الزاوية القائمة والواصل بين الضلعين الآخرين لا يكون مقداره ثلاث درجات (مثل مقدار مجموع الضلعين)بحكم الشكل الحماري (الّذى يفهمه الحمار)؛ لأن دعواه أن مقدار مجموع الضّلعين من المثلث، أيّ ضلعين كانا أعظم وأكثر من الضلع الثالث (سواء كان وتراً أو غيره)فههنا حصل بالوتر (الذي هو الضلع الثالث) مثلّث إحدى زواياه قائمة، فكلّ الضلعين من مثلّث الزاوية القائمة يجب أن يكون أعظم وأكبر من الضلع الثالث الّذى هو وتر الزاوية القائمة، وقد فرض أنّ مجموع مقدار الضلعين ثلاث درجات (لكون الدرجة الرابعة منها مشتركة بين الخطّين (الضلعين)فلو كان الوتر أيضاً ثلاث درجات لزم المساواة بين

ضلعين وضلع واحد وهو الوتر .وذلك بديهي البطلان ،فلا بد أن يكون مقدار الوتر أقلّ من مجموع مقدار الضّلعين .ولا يمكن أن يكون مقدار الوتر درجتين بالشكل العروسى ؛ لأنه يدّل علىٰ أنّ مقدار وتر الزاوية القائمة أزيد وأكثر من مقدار كلّ واحد من الضّلعين الآخرين، وقد فرض أنّ كلاً من الضلعين مقداره درجتان، فلو كان الوتر أيضاً كذلك(مقداره درجتان)لزم المساواة بين الوتر وكلّ من الضّلعين، وذلك باطل، فحينئذ يجب أن يكون الوتر أزيد وأكثر من مقدار الجزئين، فلايجوز أن يكون الوتر ثلاث درجات،ولا اثنتين، بل يجب أن يكون بين الثلاث والاثنتين، فيلزم الانقسام(في سطح المثلث)؛ لأنه وجد الأقلّ من الجزء الكامل (وهو نصف الجزء)فبطل كون الجزء لا يتجزئ .

وإذا ثبت بطلان الجزء الذي لا يتجزئ ثبت الجوهر المتصل الممتدّ قسمةً وهو الصورة الجسمية علىٰ ما تقرز في محلّه، فلزم اتحاد الأجزاء المتصلة من حيث الحقيقة النوعية ،وثبت الاتصال بين أجزاء سطح المثلّث (لكون الجزء المشترك بين الأضلاع، وبين أجزاء سطح المثلث.

وبما أن الجسم يكون مركّباً من السّطوح، كما أنّ السطح مركّب من الخطوط الّتى يتركب واحدها(الخط)من النقاط، ثبت كون الجسم متصلاً واحداً في حدّذاته، فالأجسام كلّها مشتركة في الجسمية الّتى توجد في أفراد الجسم الذي هو جوهر، فثبت تماثل الجواهر، فلزم الاتحاد (اتحاد الأجزاء والأفراد)في صدق وجود الحقيقة (الكلي الطبعي)في ضمن تلك الأجزاء والأفراد في الخارج، وهذا هو معنى قوله (فلزم الاتحاد حقيقة)أي لزم اتحاد كل أجزاء الجوهر (كالماء) واتحاد كل أفراده في وجود الحقيقة المشتركة في ضمنها في الخارج، وليس المراد من قوله(حقيقةً)حقيقة مقابل المجاز،بل (المراد بها الماهية المشتركة)

وقوله : "لأن المتبائنين الخ": هذا بيان دليل الاتحاد بأن المتبائنين حقيقةً، كاثنين من العناصر الأربعة لا يتصلان (في الحقيقة النوعية)أي لا يكونان مشتركة في الحقيقة، ولا يكون فوقهما حقيقة مشتركة يتصلان بها، كاتصال الإنسان والفرس في الحيوانية،أو

اتصال زيد وعمرو في الإنسانية .وإنّما الاتصال بينهما في وصف عامّ، وهو كونهما عنصراً للموليد الثلاثة :(الحيوان والنبات والمعدن).

بل يكون بين المتبائنين (من العناصر أوغيرها)تماس(مع غلبة أحدهما على الآخر واهلاكه إياه)كالتماس بين الماء والنار.و يكون السطح الواقع فيه المتبائنان منفصلاً بالفعل ،فكما أنه لا اتصال بينهما عقلاً كذلك لا اتصال بينهما حساً، وهذا (المذكور من بطلان الجزء وثبوت الاتصال ولزوم الاتحاد حقيقةً) ضروري يحكم به الوجدان، صرّح به ابن سينا تقريباً لأذهان المقلّدين، اذ النقل عن رجلٍ مسلّم ممد لأذهانهم وعون لتفهيمهم.

قوله:" فافهم أنّ هذا السانح ": أي أدرك أيها القارى، وأيها المخاطب أن ما ظهر للمصنف من الدليل الهندسى لاثبات الماهية المطلقة على طور الحكمة دليل قوى يثبت منه ابطال الجزء الّذى لا يتجزىٰ، أو أنّ هذا الدليل عزيز الوجود وقليله، أوأنّ صاحب هذا الدليل غالب على أقرانه في الاستدلال واقامة الدليل .

٣- وأقوى الدلائل على وجود الماهية المطلقة (الكلي الطبعى)في الخارج ماقاله شيخ (علوم) الفلسفة والمنطق والكلام، الشيخ المارتونكى في "أماليه "على "المسلّم " انّ الكلّي الطبعي (الماهية المطلقة) لولم يكن موجوداً في الخارج :

لا يصحّ تقسيم الكلّي إلى الذاتى والعرضى، اذ الكلي الطبعي إذا لم يكون موجوداً في الخارج، فالذاتى أيضاً لايكون موجوداً فيه، فكيف يصدق على أفراده الموجودة في الخارج.

وكذلك لا يصح تقسيم المعرّف إلى حدّ ورسم، فانّ الحدّ (تاماً كان أو ناقصاً)هو التعريف بالذاتيات فلوانتفى الذاتي فكيف يمكن التعريف بالذاتيات؟.

(٤- المبدأ الرّابع في بيان المعرّف وأنواعه)

المعرِّف ما منع الوابح (الداخل في أفراد المعرّف)من الخروج، والخارج (عن أفراد المعرّف من الولوج (من الدخول)، فيجب (في المعرِّف بالكسر) الطرد (وهو كونه مانعاً من دخول الغير فيه) والعكس (وهو

كونه جامعاً لأفراده) أي يطرد غير المعرّف وبعكس (يصدق) على المعرّف

المعرّف بالكسر :هو ما يفيد تصور الشيئ بوجه ما،ومن شرطه أن يكون مانعاً من دخول غير المعرّف (بالفتح) في التعريف، وجامعاً لجيع أفراد المعرّف بالفتح، وهذا عند المتقدمين الّذين يشترطون المساواة بين المعرّف بالكسر والمعرّف بالفتح، وأمّا المتأخرون فيجوّزون التعريف بالأعمّ، فلا يجب عندهم الطرد والعكس.

الايرادات الواردة على التعريف إنما تكون لأجل الّدعاوى الضمنية وجميع الايرادات (الواردة) على التعريف دعاوى ويكفى في جوابها المنع

واعلم أنّ المنوع الثلاثة (المنع والنقص والمعارضة)إنّما ترد على كلام فيه حكم، وأمّاالتعريف الّذى الغرض منه تصوير المعرّف وبيانه، لا يرد عليه شيئ من المنوع الثلاثة، نعم، يكون فيه أحكام ودعاوى ضمنية، كدعوى الحدّية (كونه حدّاً) والرسمية (كونه رسماً)والاطراد (كونه مانعاً)والانعكاس (كونه جامعاً) فيرد على التعريف أحد المنوع الثلاثة باعتبار تلك الدعاوى والأحكام الضمنية، ولهذا قال المصنف :"وجميع الايرادات على التعريف دعاوى " أي مشتمل على دعاوى وأحكام ضمنية، فلا يرد الإشكال بأنّ التعريف تصوير بحت لا حكم فيه، فكيف يرد عليه المنوعات الثلاثة ؟

الإيرادت الثلاثة

١: المنع هو طلب الدليل عن المدّعى على دعواه .

٢: والنقص على نوعين :اجمالى، وهو منع دعوى المدّعى اجمالاً، بأن دعواك باطل لكذا وكذا،وتفصيلى، وهو أن يقول المورد (المعترض)انّ دعواك باطل بجميع أجزائه ودلائله .

٣: والمعارضة هي إقامة الدليل على خلاف ما أقام عليه المدّعى، وتلك الإيرادت الثلاثة اصطلاح علم المناظرة والخلاف، وليست من اصطلاحات المنطق ؛ فانّ علماء

المناظرة والجدال يتخذونها في مناظراتهم ومجادلاتهم العلمية، و يستعينون بها في مقابلة خصومهم .

ثمّ قال المصنف :و يكفي في جوابها (جواب تلك الإيرادات)المنع أي يكفي في جواب كلّ واحد من تلك الإيرادت إذا أوردت على التعريف بأن يقول المعرّف إيرادك ممنوع وخطأ، فلا أسلّمه.

أنواع المعرّف :وهو على ثلاثة أنواع :الحقيقى والرسمى واللفظى
(وهو) حقيقيٌّ إن كان بالذاتيات، ورسميٌّ إن كان باللوازم، ولفظيٌّ (إن كان بلفظ) أظهر ومرادف (للمعرّف)

١ : فالتعريف الحقيقى ما كان بالذاتيات، كتعريف الإنسان بالحيوان الناطق.

٢ : والرسمى ما كان باللوازم، كتعريفه بالحيوان الضاحك أو الكاتب.

٣: واللفظى ما كان بلفظ أظهر وأوضح في الدلالة على المفهوم من المعرّف ومرادف للمعرّف، كتعريف الغضنفر بالأسد، أو العقار بالخمر.

و أشار المصنف إلى مذهب المتقدمين (من عدم اشتراط المساواة بين التعريف و المعرّف (بالفتح) و قال : و قد أجيز (التعريف) بالأعم ، أي و قد أعطى الاجازة بكون التعريف الحقيقى بالأعمّ، إذا كان المقصود من التعريف الحقيقى امتياز المعرّف عن بعض ما عداه،دون تصور حقيقته أو امتيازه عن جميع ماعداه، كتعريف الإنسان بالحيوان فقط أو تعريف الكلمة باللفظ فقط.

ومن العجائب قول من شرح عبارة المصنّف بقوله :وقد أجيز التعريف اللفظى بالأعمّ، لأنّ التعريف اللفظى يكون بلفظ آخر أشهر وأوضح من لفظ المعرّف (بالفتح)،والعموم والخصوص من صفات المعنى، فكيف يكون اللفظ الأشهر أعمّ أو أخصّ من لفظ المعرّف ؟

وأيضاً يكون اللفظ الواقع في التعريف اللفظى مرادفاً للفظ المعرّف (بالفتح) فيكون معناهما واحداً، مع أن العام غير الخاص.

فائدة

١: التعريف الحقيقى على نوعين :حدّ تامّ،وحدّ ناقص، وكذلك التعريف الرسمى له قسمان:رسم تام، ورسم ناقص، فصار المجموع أربعة .

٢: وفي "التوضيح": "التعريف إمّا حقيقى، كتعريف الماهيات الحقيقة، وإمّا اسمى، كتعريف الماهيات الاعتبارية"، وقد ذكرنا أمثلتها (أمثلة الماهيات الاعتبارية)سابقاً، ويفهم من كلام صاحب التوضيح أنّ هنا قسماً خامساً للتعريف لم يذكره المصنّف، وهو التعريف الاسمي.

٣: وقال عبد الحق الخير آبادى في شرحه على"المسلّم"ص٣٩: "فالتعريف الاسمى عندهم داخل في التعريف الحقيقى" أي جعل المنطقيون التعريف الاسمى نوعاً من التعريف الحقيقى، ولكن صاحب "التوضيح"جعل التعريف الاسمى قسيماً ومقابلاً للتعريف الحقيقى.

الذاتى وتعريفه

والذاتى: ١- ما (يكون) فهمه داخلاً في فهم الذات، ٢- وقيل (هو) ما لا يعلّل (ما لايذكر لثبوته للذات علّة) و نُقِضَ (التعريف الثاني بصفة الإمكان ؛(فإنه يصدق عليه أنه ثابت للممكن من غير علّة) إذ لا إمكان بالغير (أي لا يكون وجود صفة الإمكان في الممكن لأجل غيره، مع أنّ صفة الإمكان ليس بذاتى للممكن، بل من عوارضه، فدخل العرضى في تعريف الذاتى)

وبعد ما قال المصنف :"هو(التعريف)حقيقي إن كان بالذاتيات " أراد أن يعرّف الذاتى فقال : والذّاتى الخ.

ثم ذكر للذاتى تعريفين : وأشار إلي ضعف الثاني بقوله: "ونقض بالإمكان"، فحاصل التعريف الأول: أن الذّاتى هو الّذى يستلزم فهم ذات الشيئ فَهْمَه، بحيث تدل الذات نفسها على الذاتى، فكلّما عُلِمت ذات الشيئ عُلِم ذاتيه.

وحاصل التعريف الثاني :أن الذاتي هو ما لا يحتاج في ثبوته ووجوده إلى علّة، بل تكفي نفس الذّات للدلالة عليه.

ثمّ ذكر النقض الوارد على التعريف الثاني وقال:"ونقض بصفة الإمكان" ؛ لأنها ثابتة لذات الممكن من غير الاحتياج إلى علّة، مع أنها عرضى لها، وليس بذاتى للممكن؛ إذ لا يثبت صفة الإمكان بدليل آخر غير اقتضاء الذات اياه، نعم، إلّا أن يقال: إن اقتضاء الذات علّة لثبوت الإمكان، ولكن يَرُدُّ هذا الاقتضاء الدليلُ الثاني الآتى.

وهذا نقض إجمالى سنده (دليله)قوله :"اذ لا إمكان بالغير "، والدليل الثاني أن الإمكان لوكان لأجل العلّة، فيلزم عند عدم تاثير العلّة أوعدمها أن لا يكون الممكن ممكناً لذاته، بل إمّا أن يكون واجباً، وإمّا أن يكون ممتنعاً، وهذا قلب الحقائق وهو محال ؛ لأنّ كل مفهوم يتصوره العقل لا يخلو عن الأحوال الثلاث، الإمكان أوالوجوب أو الامتناع، فالممكن باعتبار الذات يحتمل إحدى هذه الثلاث، فإذا لم يبق ممكناً باعتبار الذات، فلا يخلو عن الاثنين الباقيين الواجب أو الممتنع.

تتمة:بحث المعرف بإشكال الإمام الرازى والجواب عنه

قال : و أورد على تعريف الماهية أنه (إمّا) بنفسها ، و (إمّا) بأجزائها (فهذا) تحصيل الحاصل، و (إمّا بـ) العوارض الّتى (هى) خارجة ، فلا تحصّل بها الحقيقة و(أمّا) الجواب (عنه) ، فانّ التصورات المتعلّقة بالأجزاء (أجزاء الحدّ) تفصيلاً إذا رتبت (بتقديم العام ، كالحيوان) و تأخير (الخاص كالناطق) و قيّدت (بجعل الخاص صفة للعام) فهذا المجموع هو الحدّ الموصل إلى الصورة الوحدانية المتعلّقة بجميع الأجزاء (أجزاء الحدّ) و هو (أي المجموع) محدود ، فهناك (أي في محلّ التعريف الحقيقى) تحصيل أمر لم يكن حاصلاً ، فتدبّر

تفصيل الإشكال : على ما قاله الإمام الرازي أن تقسيم المعرِّف بالكسر إلى الحقيقي والرسمي غير صحيح،لأنّ التعريف الحقيقي لا يفيد شيئاً، بل يستلزم المحال،

وهو تحصيل الحاصل وأمّا التعريف الرسمي الّذي يكون بالعوارض، فلا تتحصل به الحقيقة، نعم يمكن به (بالتعريف الرسمي) امتياز الحقيقة عمّا عداها إذا كان بالخواص دون العرض العام .

ووجه لزوم تحصيل الحاصل بالتعريف أن تعريف ماهية من الماهيات أو حقيقة من الحقائق (فإن الماهية هي الحقيقة بعد وقوعها في جواب السؤال بـ(ما هي؟) لا يخلو عن أحد من الاحتمالات الأربعة :

إمّا أن يكون تعريفها بنفسها، وإمّا أن يكون بجميع أجزائها، وإمّا أن يكون ببعض أجزائها، أو يكون بعوارضها، والكل باطل .

١ـ أمّا بطلان الشق الأول، فإنّ تعريف الشيء بنفسه تحصيل الحاصل، أي تحصيل الشيء الّذى كان حاصلاً من قبل، وهذا لغو، وأيضاً يلزم تقدّم الشيء (من حيث أنه معرّف بالكسر) على نفسه (من حيث أنه معرّف بالفتح) فإن الحدّ يكون مقدماً على المحدود .

٢ـ وأمّا الشق الثاني، فلأن جميع الأجزاء هو نفس الشيء تفصيلاً، فيكون التعريف بها هو التعريف بنفس الشيء، مع لزوم المحال فيه أيضاً (وهو تقدّم الشيء على نفسه وتقدّم الأجزاء على الكلّ) .

٣ـ وأمّا الشق الثالث، فلأن الكلّ (جميع الأجزاء) إذا لم يفد المعرفة، بل يلزم فيه تقدم الشيء على نفسه، وتقدّم الأجزاء كلاً أو بعضاً على الكلّ ممنوع، فكيف التعريف ببعض الأجزاء؟

٤ـ وأمّا الشق الرابع، (وهو التعريف بالعوارض)، فإنه لا يمكن معرفة الحقيقة بالعوارض الخارجة عنها، فإنها لا تفيد علم الحقيقة، نعم يحصل بها امتياز الحقيقة عن جميع ما عداها إذا كانت العوارض من الخواصّ، وإلّا فلا، فثبت أنّ تعريف الماهية (الحقيقة) غير ممكن بالتعريف الحقيقى ولا بالرسمى.

تفصيل الجواب : أنّ التصورات المتعلّقة بالأجزاء، أي أجزاء الحدّ تفصيلاً مثل تصور الحيوان، وتصور الناطق في تعريف الإنسان أو تصور اللفظ والوضع والمعنى

والإفراد في تعريف الكلمة، إذا رتّبت بتقدم العام على الخاص، وقيّدت بجعل الخاص صفةً للعام، حتى يحصل المركّب التقييدى، فهذا المجموع المرتّب المقيّد (سواءً كان له جزآن أو أكثر)هو الحدّ الموصل إلى الصّورة الواحدانية الّتى حصّلت للحدّ (بعد الهيئة التركيبية)وتعلّقت بجميع أجزاء الحدّ اجمالاً، وهو (أي مجموع الصّور المتعلّقة بأجزاء الحدّ، والّتى عرضت لها الصّورة الوحدانية بعد الترتيب والتركيب)المحدود، وهذا المجموع المرتب المركّب لم يكن حاصلاً من قبل، فهٰهنا (أي في محلّ التعريف الحقيقى)تحصيل أمر (وهو العلم بالمجموع)لم يكن حاصلاً قبل هذا الترتيب والتقييد والتركيب .

فتدبّر : فيه إشارة إلى جواب آخر، وهو أن منع التعريف للماهية باعتبار العوارض ممنوع ؛لأنّ الغرض من تعريف الماهية قد يكون تحصيل حقيقتها، ولاشكّ أن هذا الغرض لا يحصل من التعريف بالعوارض ؛إذ لاتحصّل الحقيقة بها ؛ وقد يكون الغرض من تعريفها امتيازهاعن جميع ما عداها، وهذا الغرض يحصل من التعريف بالرسم (بالعوارض)فالحكم بمنع التعريف الحقيقى حدّاً ورسماً ممنوع بهذا السند المذكور.

٥- المبدأ الخامس في تعريف الدليل وبيان أنواعه وأجزائه

ثمّ الدليل ما يمكن التوصل بصحيح النظر فيه إلى مطلوب خبرىّ، ك "فالعالم حادث" في قولنا : العالم متغيّر، وكلّ متغيّر حادث، فالعالم حادث، والثالث هو المطلوب الخبرى) وقد يخصّ (الدليل) بالقطعى، ويسمّى (الدليل)الظنّىّ أمارة

وبعد الفراغ عن بيان الموصل التصورى وهو المعرّف بالكسر، والقول الشارح، شرع المصنف في بيان الموصل التصديقى وهو الدليل والحجة .

١-تعريف الدليل: وهو ما يمكن الوصول (أي وصول الذهن) بالنّظر الصّحيح فيه (في مدلوله) إلى مطلوب خبريّ (أي إلى العلم بمطلوب خبريّ)

مثال الدليل : كقول القائل : العالم متغيّر، وكلّ متغيّر حادث، فالعالم حادث، وهذا الثالث هو المطلوب الخبري، أو معناه (معنى قوله كالعالم)لفظ العالم وحده، فإن مفهومه ما يعلم به الصانع، فبالنظر الصحيح فيه يصل الذهن إلى توحيد الله تعالى وحدوث العالم .

٢- أنواع الدليل باعتبار الدلالة : وهو على نوعين :

الأول :ما يفيد القطع في مدلوله، حتى لا يحتمل النقيض،كمحكمات الكتاب،والمتواترات من السّنة، وبعض الأوّليات، نحو الكل أعظم من الجزء، والواحد نصف الاثنين، والنّار محرقة، والشمس مشرقة .

والثاني: ما يفيد الظنّ فيه،و يقال للدليل الظنّي أمارة أي علامة .

فالدليل إذا كان بمعنى الأول (ما يفيد القطع)فهو لا يشمل الاستقراء والتمثيل فإنهما ظنّيان لا يفيدان القطع، وإن كان عامّاً فيشمل القياس والاستقراء والتمثيل .

وقوله :"كالعالم": إشارة إلى موضوع صغرىٰ الدليل، وإلّا فلا يمكن أن يكون مثالاً للدليل المركّب الّذى يجري فيه النظر وترتيب أمور معلومة .

وبعض شرّاح "المسلّم"،جعلوه مثالاً كما أشرت إليه من قبل.

ومثال الدليل الظنّى الّذى يوصل إلى مطلوب خبريّ ظنّي: قولهم :زيد سارق، لأنه يطوف بالليل، وكلّ طائف بالليل فهو سارق، فزيد سارق، والطواف بالليل لايكون للسرقة فقط، فيكون دليلاً ظنّياً .

وفي الشرعيات القياس وأخبار الآحاد كلّها أدلّة ظنّية .

أجزاء الدليل

والانتاج(أخذ النتيجة) مبنيّ على التثليث، (كون أجزاء الدليل ثلاثة (موضوع المطلوب ومحموله والوسط) إذ لا بدّ من الوسط (الواسطة) بين موضوع المطلوب ومحموله، وهي الحدّ الأوسط) فوجبت المقدمتان (الصغرى والكبرى) و من ههنا (من أجل تثليث أجزاء الدليل) قال

المنطقي (في تعريف الدليل) : هو قولان يكون عنه قول آخر

الشرح : وإنما يمكن أخذ النتيجة عن الدليل بعد أن يكون مشتملاً على ثلاثة أجزاء، موضوع المطلوب، وهو الحد الأصغر، ومحمول المطلوب، وهو الحدّ الأكبر، والواسطة بين موضوع المطلوب، ومحموله وهي الحدّ الأوسط، فيحصل من هذه الثلاث، الصّغرى والكبرى ثمّ المطلوب، الدليل لأنّه لا بد لثبوت محمول المطلوب لموضوعه (كثبوت الحدوث للعالم)من الواسطة وهي الحدّ الأوسط المكرر في الصغرىٰ والكبرىٰ .

مثاله : كما تقول:العالم متغيّر، وكلّ متغيّر حادث،والمطلوب أو النتيجة "فالعالم حادث "ولفظ(العالم)موضوع المطلوب، ولفظ (حادث) محموله، ولفظ (متغيّر) واسطة بينهما، وجملة (العالم متغيّر)صغرىٰ، وجملة (كلّ متغيّر حادث) كبرىٰ، و(متغيّر)واسطة في اثبات محمول الكبرىٰ لموضوع الصغرىٰ أي لثبوت الحدوث للعالم.

ومن أجل ضرورة تثليث الأجزاء في الدليل قال المنطقي في تعريف الدليل : هو قولان يكون عنه قول آخر، أي هو مركّب من قولين يلزم عنهما قول ثالث، وهو المطلوب .

وهوَ (أي التعريف الثاني للدليل أعني التعريف المنطقي) يتناول الاستقراء والتمثيل، كتناوله القياس، وقد يقال (في التعريف الثالث): . هو قولان يستلزم لذاته قولاً آخر، فيختصّ (هذا التعريف) بالقياس

١-تعريف القياس : وهو قول مؤلف من قولين يستلزم لذاته قولاً آخر، فـ(قول)معناه مركّب تام خبري، وقوله (مؤلّف)لتعلّق الجار والمجرور به، وهما (من قولين)، فإن المركّب المفهوم من(قول)مبهم لا يفهم أنه مركّب من كم أجزاء؟ وقوله(من قولين)أي من قضيتين .

وقوله(يستلزم لذاته)فيه احتراز عن الاستقراء والتمثيل، فإنهما لايستلزمان القول الآخر(المطلوب)لذاتهما، بل لأجل مقدمة أخرى الّتي تحصل من تتبع

الجزئيات(في الاستقراء)ومن الاشتراك في العلّة(في التمثيل).

٢-تعريف الاستقراء : وهو تتبع الجزئيات الكثيرة لا ستنباط واستخراج الحكم الكلي منها، كتتبع أفواه الحيوانات عند الأكل، ثم الحكم بأن جميع الحيوانات يحرّك فكّه الأسفل عند المضغ، وبما أن بعض الحيوانات (كالتمساح) ليس كذلك، فيكون الاستقراء دليلاً ظنياً، وترتيب الدليل الاستقرائي هكذا: هذا(الحمار)حيوان، وكلّ حيوان يحرّك فكّه الأسفل عند المضغ، فالحمار كذلك.

٣-تعريف التمثيل: وهو بيان مساواة الفرع(أو المقيس)للأصل (أو المقيس عليه) في العلّة أوّلاً، ثمّ في الحكم ثانياً، كما تقول:للنبيذ الّذى إذا غلى واشتدّ وقذف بالزبد، إنه كالخمر في الاسكار، فمعناه أن هذا النّبيذ مسكر، وكل مسكر حرام فهذا حرام.

ومن الممكن أن يكون في قوّة العلّة وتأثيرها فرق، فجعلوه دليلاً ظنّياً .

وتخصيص هذا التعريف الثالث بالقياس لأجل أنة يستلزم النتيجة (القول الآخر) لذاته، بخلاف الاستقراء والتمثيل؛ فإنهما يحتاجان إلى مقدمة أخرى.

٦- الصّور الخمس القريبة الانتاج للقياس

فالصور الثلاث للقياس الاقترانى، والصورتان للقياس الاستثنائى .

١- الصّورة الأولى : وهذه صورة القياس الاقتراني في هيئة الشكل الأول الّذى يكون الحد الأوسط فيه محمولاً في الصّغرى وموضوعاً في الكبرى، وغرض المصنف من هذه الصورة بيان كلية الكبرىٰ (موجبة كانت أو سالبة) وإيجاب الصّغرى،(كليّة كانت أو جزئية)وهما (إيجاب الصّغرى وكلمة الكبرىٰ) شرطان لانتاج الشكل الأول .

نحو كلّ إنسان حيوان، وكلّ حيوان متحرّك بالارادة فكلّ إنسان متحرّك بالارادة، فإنه قد أثبت محمول الكبرىٰ وهو (متحرّك بالارادة)لجميع أفراد الحدّالأوسط وهو(حيوان).

أو نحو قولنا :كلّ ناطق إنسان، ولا شيئ من الإنسان بحجر، فلا شيئ من الناطق

بحجر، ففي هذا المثال سلب الحجرية عن جميع أفراد الإنسان أي سلب المحمول عن جميع أفراد الحد الأوسط .

وفي المثالين الصّغرى موجبة، والكبرى كلية، ومثال الصغرى الموجبة الجزئية : نحو بعض الحيوان إنسان، وكل إنسان ناطق، فبعض الحيوان ناطق

وهذا معنى قول المصنف :

(الصورة) الأولى :أن يعلم حكم لكل أفراد شيئ، ثم يعلم ثبوته للآخر كلاًّ أو بعضاً، فيلزم ثبوت ذلک الحکم للآخر كذلک بالضرورة ، فلا بد من إيجاب الصّغرى و كلية الكبرىٰ

(١)والمراد (بالحكم)المحكوم به وهو محمول الكبرى، وهو في المثال هٰهنا لفظ (متحرّك بالارادة).

(٢)والمراد بـ(كلّ أفراد شيئ)كلّ أفراد الحد الأوسط، وفي المثال هو لفظ(حيوان)هذا في الموجبة الكلية،وأمّا في السّالبة الكلية فيكون سلب ذلك المحمول عن جميع أفراد الحد الأوسط، كما في المثال السابق :لا شيئ من الإنسان بحجر، ففيه سلب الحجرية عن جميع أفراد الإنسان .

وحاصل الكلام أن أحد الشرطين في الشكل الأوّل هو كليّة الكبرىٰ مطلقاً، أي في حالتي الإيجاب والسّلب.

(٣)والمراد بثبوت ذلك العلم للآخر بأن يثبت ذلك الحكم وهو الحد الأوسط الّذى وقع محمولاً في الصّغرىٰ لأفراد موضوع الصّغرىٰ، كليّة كانت أوجزئية

(٤)فيلزم ثبوت ذلك الحكم(المحمول)في الكبرىٰ للآخر بداهةً وهو موضوع الصّغرى كذلك،كلاًّ أو بعضاً، وهذه هي النتيجة والمطلوب، فثبت أنّ إيجاب الصّغرى في الشكل الأول لازم وضروري، وكذلك كلية الكبرىٰ.

وقد ذكرنا مثال الكبرىٰ والصّغرىٰ قبل شرح العبارة.

اعتراض ابن الهمام في (التحرير) والجواب عنه

وما في "التحرير" إلّا في مساواة طرفي الكبرى ، فليس بشيءٍ ؛ لأنّه ليس لذاته

تفصيل الاعتراض : أنه قد سبق في المتن السابق أن الشكل الأوّل له شرطان: إيجاب الصّغرى وكليّة الكبرى، يعنى لا ينتج الشكل الأوّل بدون وجود هذين الشرطين، وخاصّة إيجاب الصغرى لازم ؛لأنه قال فلا بد من إيجاب الصّغرى، فاعترض عليه ابن الهمام في كتابه(التحرير) وقال: لا ينتج الشكل الأول إلا بعد إيجاب الصّغرى إلا في صورة مساواة طرفي الكبرى ؛لأنه لا حاجة إلى إيجاب الصّغرىٰ في هذه الصورة:كما تقول:بعض الحيوان ليس بإنسان، وكلّ إنسان ناطق، وتكون النتيجة فبعض الحيوان ليس بناطق، هذا قياس من الشكل الأوّل، والنتيجة صحيحة ؛،مع أن الصّغرى ليست بموجبة، وأمّا طرفي الكبرىٰ (الموضوع، وهو الإنسان، والمحمول، وهو الناطق)فمتساو يان .

تفصيل الجواب : قال المصنف(أمّا هذا الاعتراض)فليس بشيئ (يعتمد عليه و ينقض به (قاعدة إيجاب الصّغرىٰ)؛لأنه (أي انتاج الشكل الأول مع عدم إيجاب الصّغرى في صورة مساواة طرفي الكبرى) ليس لذات القياس، والاستلزام المعتبر في تعر يف القياس هو الاستلزام لأجل ذات القياس، وفي مادة النقض ليس كذلك ، بل هو لأجل مقدمة أجنبية، وهو أن سلب أحد المتساو يين يستلزم سلب المساوي الآخر، فسلب الإنسان في الصّغرى استلزم سلب الناطق في الكبرى، فجاء ت النتيجة بعض الحيوان ليس بناطق، ولو كان المحمول في الكبرى غير الناطق لم تصدق النتيجة، فهذا الصدق لخصوصية المادّة، لا لأجل اقتضاء ذات القياس .

إيراد أخر على اشتراط إيجاب الصغرى وجوابه

و أورد (على هذا الاشتراط)المثال الآتي : ألف ليست باءً، وكلّما ليس باءً (فهو) جيم (فألف جيم)، والجواب أن السّلب من حيث هو سلب رفع

محض، وعقد الوضع في الكبرىٰ لا يخلو عن ملاحظة الثبوت، فإن لاحظته في الصّغرىٰ فلا سلب، بل إيجاب سلب، وإلّا فلا اندراج

١. **تفصيل الايراد** : أن اشتراط إيجاب الصّغرى لانتاج الشكل الأول لاضرورة له ؛فإنه ينتج من غير رعاية هذا الشرط أيضاً، كما في المثال الذي ذكره المصنف بالف باء جيم رعايةً لعموم القاعدة :ألف ليست باءً، وكلّما ليس باء فهو جيم، فألف جيم،ومثاله في غير المتشابهات المنطقية كما يأتي :

الخلاء ليس بموجود ، وكلّما ليس بموجود ليس بمحسوس، فالخلاء ليس بمحسوس، ففي هذين المثالين الصّغرى ليست بموجبة والنتيجة صحيحة، والشكل هو الشكل الأول.

٢- تفصيل الجواب موقوف على مقدمة :

١ :وهي أن القضية التي يكونب فيها حرف السلب على ثلاثة أنواع : السّالبة البسيطة، نحو زيد ليس بكاتب، والسالبة المعدولة، نحو ليس الحجر بلا جماد، والقضية الموجبة المعدولة الّتى وقع حرف السلب جزءا منها (جزءا من الموضوع أو جزءا من المحمول)نحو كل لا حيوان لا إنسان .

٢ :وأن عقد الحمل عبارة عن اتصاف أفراد الموضوع بمفهوم المحمول الّذى يعبّر عنه بالوصف العنوانى لأفراده، فكأن ذلك المفهوم أو الوصف عنوان لتلك الأفراد.

٣ : وأن عقد الوضع عبارة عن اتصاف أفراد الموضوع بمفهوم الموضوع الذي هو وصف عنوانى لأفراده .

المثال التطبيقى : ففي كل إنسان حيوان، اتصاف أفراد الإنسان بمفهوم الإنسان يقال له عقد الوضع ؛التعيين وتخصيص تلك الأفراد بذلك المفهوم (الحيوان الناطق) واتّصاف أفراد ذلك الموضوع بمفهوم الحيوان (المتحرك بالارادة) يعبّر عنه بعقد الحمل ؛لانّ فيه رعاية حمل ذلك المفهوم على أفراد الموضوع أوّلاً، ففي القضية الموجبة التي لا بد فيها من وجود الموضوع، لا بد من اعتبار عقد الوضع وعقد الحمل

كليهما، كما في المثال المذكور أنّ فرد من أفراد الإنسان المتصف بالإنسانية، هومتصف بالحيوانية أيضاً، فيعتبر عقد الوضع أولاً، وعقد الحمل ثانياً.

و يكون الحكم في هذه القضايا الثلاث مختلفاً:

١-ففي السالبة البسيطة يكون سلباً واحداً، وهو سلب المحمول عن الموضوع، أو سلب الكتابة عن زيد،

٢-وفي السالبة المعدولة يكون سلبان : نحو الحجر ليس بلا جماد، وفيها أداتان للسلب(ليس) و(لا)، وكذلك الحكم فيها سلب (لا جماد)عن الحجر ؛لأنه جماد، ولم يبق في (لا)معنى النفي، بل صارت (لا)جزء للمحمول، يعني عدم الجمادية مسلوب عن الحجر

٣-وفي القضية معدولة الطرفين (كلّ لا حيوان لا إنسان)اثبات عدم الإنسانية لأفراد ليست فيها حيوانية،فكلمة (لا)في الطرفين صارت جزءاًمن الموضوع والمحمول.

فالآن نأتي إلى الجواب:

وهو : أن السّلب من حيث أنه سلب فقط، وليس فيه شائبة الثبوت هو رفع محض للحكم، لا يكون فيه جانب الثبوت قط، ولكن عقد الوضع في الكبرىٰ (وكلّما ليس باءً فهو جيم) أي كلما يتصف بكونه ليس باءً من الأفراد لايخلو عن لحاظ ورعاية الثبوت (في الجملة)، وهو ثبوت الوصف العنوانى لأفراد الموضوع (أي كون تلك الأفراد متصفةً بعدم كونها باءً، فإن لا حظته أيّها المورد السائل، ذلك الثبوت في عقد الوضع في الصّغرى، فلا سلب أي لا يبقى سلب في الصّغرى، بل فيها إيجاب وإثبات (فوُجِد الشرط، وهو شرط الإيجاب في الصّغرى) وإلّا، أي وإن لم تلاحظ ذلك الثبوت في الصّغرى، فلا اندراج، أي لايكون محمول الكبرىٰ مندرجاًفي الأوسط، ولا الأوسط في موضوع الصّغرى، فلا يصح القياس.

وحاصل الجواب : أن الصّغرى (ألف ليست باءً)ليست سلباً محضاً، بل لوحظ فيها ثبوت عدم البائية للألف، دون سلب البائية عن الألف، حتى تكون الصّغرى سلباً محضاً، ولم يندرج موضوعها تحت الأوسط الذي هو مندرج تحت الأكبر، وبعد حذف الأوسط لم يندرج الأكبر تحت الأصغر، ولم تلزم النتيجة، بل الثبوت الملحوظ في عقد

وضع الكبرىٰ هو الملحوظ في عقد وضع الصّغرى، فلم يبق السلب في الصّغرى ولم يبق الإشكال .

٢:الصورة الثانية وبيان الشكل الثانى وشرائطه

والثانية : أن يعلم حكم لكّل أفراد شيئ ومقابله (فإن كان الحكم الأول إيجاباً، فهذا المقابل يكون سلباً، وإن كان الحكم الأول سلباً فيكون ذلک المقابل إيجاباً) للآخر كلّه أو بعضه، فيعلم منه سلب ذلک الشيئ (محمول المطلوب)عن الآخر (موضوع المطلوب)كذلک بتأمّل (أي بعد ردّ الشكل الثاني إلى الأول)

(١)قوله :أن يعلم حكم،أي إيجاب الأوسط أو سلبه وهو محكوم به.

(٢)والمراد بقوله:لكل أفراد شيئ،هو أفراد الأكبر كلّها، وهذا حاصل الكبرىٰ.

(٣)والمراد بمقابله هو مقابل الحكم الأول في الإيجاب والسّلب، كما أشير اليه.

(٤)والمراد بقوله:"للآخر كلّه أو بعضه "هو الأصغر باعتبار جميع أفراده أو بعض أفراده (أي سواء كانت الصغرىٰ كلية أوجزئية)وهذا حاصل الصغرىٰ.

(٥)وقوله :فيعلم سلب ذلك الشيئ وهو الأكبر (محمول النتيجة).

(٦)وقوله:من الآخر، أي من الأصغر وهو موضوع النتيجة.

(٧)وقوله كذلك أي كلاًّ أو بعضاً، (يعنى سواء كانت النتيجة سالبةً كليةً أو سالبةً جزئيةً).

(٨)وقوله (بتأمل)إشارة إلى أن إنتاج الشكل الثاني إنما يفهم و يسهل بعد ردّه إلى الشكل الأول بعكس الكبرىٰ، فمن هذا الوجه أشار إلى ضرورة التأمل والتفكر .

فما يدل عليه عبارة المصنف أمور :

١-الأول: تعريف الشكل الثاني، وهو أن يكون فيه الحد الأوسط محمولاً فيهما (في الصّغرىٰ والكبرىٰ).

٢-والثاني: بيان شرائطه، وهي كلية الكبرى واختلاف المقدمتين إيجاباً وسلباً، فإذا كانت إحداهما موجبة فلا بد أن تكون الأخرى سالبةً.

٣-والثالث: أن المراد بالحكم في قوله :(أي يعلم حكم) هو المحكوم به (المحمول)لا معنى آخر .

٤-وقوله :(لكلّ أفراد شيئ)إشارة إلى كلية الكبرىٰ.

٥-وقوله :(ومقابله)إشارة إلى اختلاف المقدمتين إيجاباً وسلباً.

٦-وقوله :(فيعلم منه سلب ذلك الشيئ)إشارة إلى أن النتيجة في الشكل الثاني تكون سالبةً.

اعتراض ابن الحاجب على انتاج الشكل الثانى والجواب عنه:

و ما في مختصر المنتهى لابن الحاجب :من أنّه لا انتاج إلّا (بالشكل) الأول ، فادّعاء؛ لأنّ اللزوم (لزوم النتيجة للقياس) لايكون لأجل مقدمة أجنبية، ويجوز أن يكون (ذلك اللزوم) مع متعدد من (الأشكال ولا يكون (اللزوم خاصّاً بالشكل الأول) ودوران النتيجة مع الشكل الأول (وجوداً وعدماً) لا ينافي الانتاج أو اللزوم مع بقية الأشكال

حاصل الاعتراض :أنّ المصنف ذكر في "السّلّم"أن إنتاج الأشكال الأربعة إنما يكون بالرد الشكل الثاني إلى الأول بعكس الكبرىٰ، وبرّد الشكل الثالث إلى الأول بعكس الصّغرىٰ وبرّد الشكل الرابع إلى الأول بعكس المقدمتين، أو بعكس ترتيب الصّغرىٰ والكبرىٰ، وذكر في هذا الكتاب (المسلّم)انتاج الأشكال الثلاثة غير الشكل الرابع، واعترض عليه, ابن الحاجب في "المختصر"بقوله "لا انتاج إلّا بالشكل الأول"أي الانتاج البديهي من غير حاجة إلى التغيير والرد، إنما يكون بالشكل الأول فقط، فذكر انتاج سائر الأشكال اشتغال بما لا يعنيه .

وحاصل الجواب: أنّ قول ابن الحاجب :(لاإنتاج إلّا بالشكل الأول) ادّعاء، أي دعوىٰ بلا دليل وتحكّم بلا برهان،لأن الدليل الّذى أشار إليه من عدم اللزوم والدوران مع بقية الأشكال لا يعتد به؛لأنّ ذلك اللزوم وإن كان بسبب الرّد إلى الشكل الأول بالعكس، ولكن ليس لأجل مقدمة أجنبية، بل إنما يكون ذلك اللزوم لأجل ذات القياس، والقياس قولان يستلزم القول الثالث لذاته.

فكما أن الانتاج في الشكل الأول يكون من غير الحاجة إلى مقدمة أجنبية كذلك في سائر الأشكال لم تكن النتيجة لأجل مقدمة أجنبية، فقبول نتيجة الشكل الأول، وردّ إنتائج بقية الأشكال ادّعاء محض، وكذلك الدوران بعد الرّد إلى الشكل الأول يكون مع كل واحد من الأشكال الباقية.

ولم يذكر المصنّف هنا الشكل الرابع لكثرة الحاجة إلى الرّد فيه،من عكس المقدمتين أو عكس الترتيب .

٣:الصورة الثالثة بيان الشكل الثالث

وبيان شرائط إنتاجه

والثالثة أن يعلم ثبوت أمرين لثالث وأحدهما كلّي، فيعلم التقاءهما فيه، أو يعلم ثبوت أمر له مع عدم ثبوت الآخرله كذلك، فيعلم عدم التقاء هما فيه، فلا يكون اللازم (المطلوب)إلّا جزئياً موجباً أو سالباً

(١) في هذه العبارة بيان صورة الشكل الثالث، الّذى يكون الحد الأوسط فيه موضوعاً في الصّغرىٰ والكبرىٰ كلتيهما،

(٢) وبيان شرائطه، وله شرطان :أحدهما إيجاب الصّغرىٰ والثاني كلية إحدى المقدمتين (الصّغرىٰ أوالكبرىٰ)بحيث إذا كانت إحداهما جزئية فلا بد أن تكون الأخرى كليةً، وإلّا لم يتحقق اندراج الأصغر تحت الأوسط، ولا الأوسط تحت الأكبر، فلا تحصل النتيجة.

(٣)ومعنىٰ"ثبوت الأمرين"ثبوت الأصغر (موضوع النتيجة)والأكبر (محمول

النتيجة)"لثالث"أي للحد الأوسط.

(٤)وقوله :وأحدهما كلي إشارة إلى اختلا ف المقدمتين كمّاً ؛ بحيث تكون إحدى المقدمتين كليةً، مع جزئية الأخرى.

(٥)ومعنى قوله :"فيعلم التقائهما فيه"أي التقاء الأصغر والأكبر في الحد الأوسط، ولكن بشرط أن تكون الصغرى أو الكبرى كلّيةً،لتحقق شرط الثالث .

(٦)ومفهوم قوله :"أو يعلم أمرله، مع عدم ثبوت الآخر له كذلك"هو بيان اشتراط إيجاب الصغرى وثبوت الأصغرللأوسط، ومعنى "مع عدم ثبوت الآخر له كذلك" هو عدم ثبوت الأكبر للأوسط كلّاً، يعنى إذا كان ثبوت الأصغر للأوسط كلّاً، فلا بد أن يكون ثبوت الأكبر له بعضاً "فيعلم عدم التقائهما فيه"أي يعلم عدم التقاء الأصغر والأكبر في الحد الأوسط، لأنه إذا علم ثبوت الأصغر للأوسط كلاً أو بعضاً، وعلم سلب الأكبر عن الأوسط كلّاً، فعلم سلب الأكبر عن الأصغر بعضاً أيضاً .

(٧)وقوله :"فلا يكون اللازم (النتيجة)إلّا جزئيا، أي سالبة جزئية أو موجبة جزئية، فانه إذا جمع في المقدمتين السلب والجزئية، تكون النتيجة سالبة جزئية، وإذا وجد أحدهما، فتكون النتيجة إمّا سالبةً وإمّا جزئيةً، لأن النتيجة تكون تابعة لأخسّ وأرذل المقدمتين ،فإن السلب أخس وأحقر من الإيجاب، والجزئية أخس من الكلية .

مثاله :كلّ إنسان حيوان، وليس بعض الإنسان بكاتب، فبعض الحيوان ليس بكاتب .

وكذا قول القائل :بعض الجسم حيوان، وكل حيوان متحرك بالارادة، فبعض الجسم متحرك بالارادة، هذا من الشكل الأول ، والنتيجة تابعة للكبرى فى الجزئية ففى المثال الأول من الشكل الثالث كانت النتيجة تابعة للكبرى فى السلب .

٤: الصورة الرابعة في بيان القياس الاستثنائى الاتصالى

والرابعة أن تثبت الملازمة بين أمرين (المقدم والتالى) فينتج فيه (في هذا القياس) وضع المقدم (وجوده) وضع التالي (وجوده) والا (وان لم

ينتج كذلك)فلا لزوم (بينهما) ولا عكس، (أي لا ينتج وضع التالي وضع المقدّم) لجواز أعَمية اللازم (التالى) والرفع (عدم وجود أحدهما) بالعكس (أي بعكس الوضع، فينتج رفع التالي (عدم وجوده)رفع المقدّم وعدم وجوده لا العكس، أي لا ينتج رفع المقدّم رفع التالى)

ولما فرغ عن بيان الصّور الثلاث للقياس الاقتراني شرع في بيان الصّورتين من القياس الاستثنائي الّذى ينتج فيه وضع المقدّم وضع التالي دون العكس، أي لا ينتج وضع التالي وضع المقدّم، مثاله :كلما كانت الشمس طالعة فالارض مضيئة، لكنّ الشمّس طالعة، فالارض مضيئة، وأمّا وضع التالي فليس بلازم أن ينتج وضع المقدّم، فإن التالي (اللازم)قد يكون أعمّ من المقدّم (الملزوم)فوجود العام لا يستلزم وجود الخاص.

ولو لم ينتج وضع المقدّم (وجوده وتحقّقه)وضع التالي (وجوده)لانتفى اللزوم بينهما، وأمّا الرفع (عدم وجود أحدهما)فبالعكس (أي بعكس الوضع) يعني ينتج رفع التالي (عدم وجوده)رفع المقدّم (عدم وجوده، فإن عدم وجود اللازم مستلزم لعدم وجود الملزوم،لأن انتفاء الخاص دليل على انتفاء العام، كما في نفي الحيوان، فانه يدل على نفي الإنسان، ولا ينتج رفع المقدّم رفع التالي، لأنّ نفي الملزوم الخاص لا يدل على نفي اللازم العام .

الاعتراض على انتاج رفع التالي رفع المقدم وجوابه

أمّا الاعتراض فقد أورد منع استلزام رفع التالي رفع المقدّم لجواز استحالة انتفاء اللازم (فينتفي اللزوم أيضاً) فإذا وقع (فرض وقوع انتفاء اللازم) جاز عدم بقاء اللزوم (بين المقدم والتالى) فلا يلزم انتفاء الملزوم (من انتفاء اللازم، لعدم كونه لازماً على تقدير عدم بقاء اللزوم)

تفصيل الايراد : نحن لا نسلّم أنّ رفع التالي ينتج أو يستلزم رفع المقدّم، بدليل أن

من الممكن أن يكون بين المقدّم وهذا التالي لزوم عقلي وذاتي، ومع ذلك يستحيل انتفاء التالي، كقول القائل :كلّما كان العالم موجوداً، كان الواجب تعالىٰ موجوداً، والعلاقة بين المقدّم وهذا التالي علاقة المعلول والعلّة، فانتفاء التالي اللازم محال، وانتفاء المقدّم الملزوم ليس بمحال، فاللزوم من جانب المعلول،وليس في جانب العلّة لزوم، لوجودها وبقائها من غير المعلول أيضاً .ولو لم يستلزم رفع التالي رفع المقدم يلزم وجود الملزوم المقدّم بدون اللازم وهذا محال .

وأمّا إذا كان انتفاء اللازم (التالي)محالاً، وانتفاء الملزوم المقدّم ليس كذلك، فلم يبق اللزوم بينهما، فيلزم من صورة عدم رفع المقدم عند رفع التالي وجود الملزوم بدون اللازم وهو التالي، وفرض عدم التالي فرض أمر محال لعدم المقدّم .

ومن الجائز استلزام محال محالاً آخر، ففرض عدم الواجب محال، وكذلك وجود الملزوم بدون اللازم أيضاً محال،فاستلزم محال محالاً آخر

والجواب : أقول اللزوم حقيقة (هو) امتناع الانفكاك (امتناع انفكاك اللازم عن الملزوم) في جميع الأوقات (أوقات وجود الملزوم أو المقدم) وجميع التقادير (التقادير الممكنة الاجتماع مع المقدم الملزوم) فوقت الانفكاك (انفكاك اللازم عن الملزوم) (وهو وقت عدم بقاء اللزوم) داخل في الجميع (جميع الأوقات والتقادير) فهذا المنع (منع استلزام رفع المقدم) يرجع إلى منع اللزوم (بينهما) وقد فرض (وجود اللزوم) هذا (منع اللزوم بعد فرض وجوده)خلف فتدبّر

شرح الجواب وحاصله

أن رفع التالي مستلزم لرفع المقدّم واستثناء التالي ينتج استثناء المقدم مطلقاً، سواء كان رفع التالي محالاً أو ممكناً، وإلّا يلزم الخلف، أي لا يكون اللازم لازماً،ولكن التالي باطل بداهةً فالمقدم مثله، وإنّما يكون كذلك، لأن التالي لازم والمقدّم ملزوم، واللزوم في الحقيقه عبارة عن امتناع انفكاك اللازم وأوضاعه في جميع أوقات وجود الملزوم، وجميع

تقاديره وأوضاعه الممكنة، فوقت الانفكاك هووقت عدم بقاء اللزوم بينهما وهذا الوقت من جملة جميع أوقات الملزوم، ومن جملة جميع تقاديره، ولو فرض عدم اللازم (التالي)وهو عدم الواجب تعالى (العياذ بالله)ولم يأت عدم المقدم الملزوم، وهو العالم يلزم الانفكاك بين المقدّم والتالي، فصار الانفكاك ممكناً، ولم يبق اللزوم بينهما، فهذا المنع، أي منع استلزام رفع التالي رفع المقدّم يرجع إلى منع اللزوم بين المقدّم وهو (عدم وجود العالم)من فرض عدم الواجب، أي التالي، وقد فرض اللزوم بين المقدّم والتالي وجوداً وعدماً، وهذا أي منع اللزوم بينهما خلف، أي باطل ولائق أن يطرح في الخلف ولا يقع نظر العاقل عليه.

قوله :"فتدبّر": إمّا إشارة إلى دقّة المسألة وعدم إمكان الوصول إلى غورها، وامّا إشارة إلى ردّ هذا الجواب، بأنّ المعتبر في الشرطية المتصلة الكلية هو لزوم التالي مع المقدم في جميع أوقاته وأوضاعه الممكنة الاجتماع معه في الوجود، ووقت انتفاء اللازم هنا (وهو فرض عدم الواجب تعالى)وتقديره لايكون ممكن الاجتماع مع المقدّم، بل من المستحيلات، فاعتبار عدم بقاء اللزوم بينهما على التقدير تحقق انتفاء اللازم لا يكون فرضاًلمنع اللزوم، بل منع واقعى، فهذا لمنع لا يرجع إلى منع اللزوم .

القياس الاستثنائى الانفصالى وأقسامه:

٥-الصّورة الخامسة للقياس الاستثنائى المركّب من المنفصلات وأشار المصنف إلى الأنواع الثلاثة من القياس الاستثنائى الانفصالى فقال:

أن يعلم المنافاة بينهما (بين الأمرين) (١)امّا صدقا فقط، (٢) أو كذبا فقط ، (٣) أو فيهما (في الصدق والكذب معاً) فيلزم النتائج بحسبها (أنواع المنافات) فتفكّر

وإذا كان الحكم بين القضيتين بالانفصال والعناد بين الأمرين مع حرف الاستثناء فهو القياس الاستثنائى الانفصالى، ثم ذلك الانفصال والعناد لا يخلو عن الأنواع الثلاثة:

١:فإن التنافي إذا كان في الصّدق فقط (و يقال لها المنفصلة مانعة الجمع) ينتج وضع كل (من المقدّم والتالى)رفع الآخر، نحو قوله:اما أن يكون هذا حجراً أو شجراً،لكنه شجر، فلا يكون حجراً، وإلّا لزم صدقهما معاً، وهي مانعة الجمع، ولا ينتج رفع كلٍ وضع الآخر، لجواز الخلو عنهما، نحو إمّا أن يكون هذا شجراً أوحجراً، لكنّه ليس بحجر ،ولا يمكن أن تكون النتيجة: فيكون شجراً، لجواز أن يكون مشار إليه (هذا)غيرهما .

٢:وإذا كانت المنافاة في الكذب فقط (وهي المنفصلة مانعة الخلو)ينتج رفع كلّ (من المقدمتين)وضع الآخر،نحو قوله:امّا أن يكون هذا الشيئ لا إنساناً أو يكون لا ناطقاً، لكنه لاناطق فلا يكون إنساناً، أو لكنه إنسان، فلا يكون لا ناطقاً .

وقوله:فتفكّر: فيه إشارة إلى توجّه القارئ إلى نتيجة كلّ من أنواع المنفصلة، والى أنواع نتائجها حسب الشرائط المعتبرة فيها .

وإلّا لزم كذبهما معاً، ولا ينتج وضع كلّ رفع الآخر، لجواز اجتماعهما في الصدق، وكذا قولهم امّا ان يكون الإنسان في البحر وامّا ان يكون لا يغرق .

٣:وإذا كانت في الصدق والكذب معاً (وهي المنفصلة الحقيقية) ينتج وضع كلّ رفع الآخر، ورفع كلّ وضع الآخر كقولنا امّاأن يكون هذا العدد زوجاً أو فرداً،لكنه زوج فلا يكون فرداً،أولكنه ليس بفرد، فيكون زوجاً، لامتناع جمع الصّدق والكذب معاً، وامتناع خلوهما .

فقد انتهت الصّور الخمس للقياس (ثلاث للاقترانى)واثنتان للاستثنائى الاتصالى والانفصالى .

وبانتهاء الصّور الخمس انتهت المبادئ الخمسة المنطقية، وسيبدأ المصنف في بيان المبدئين الكلامين ان شاء الله

١: المبدأ الاول من المبادى الكلامية

الرد على عابدى السومنات

عرّف المصنّف أولاً النظر ثم ذكر له قسمين :النظر في الموصل التصّوري، والنظر في الموصل التصديقي، ثم عرّف الدليل وأشار إلى أقسامه، وفي الآخر ذكر الصور الخمس للقياس الاقتراني والاستثنائي، والآن شرع في "المبدأ الأول من المبادى الكلامية"، وذكر فكرةً ونظرةً تنفي النظر وما يتفرع عليه من العلوم الحاصلة بالفكر والنظر تصوراً كان أو تصديقاً، وتنفي كون العقل كاسباً للعلوم، وتنكر العلوم الحاصلة بالعقل، فصار الدليل الّذى يتعلق بالعقل وأنواعه من الأقسية سدى لا طائل تحتها .

مسألة إفادة النظر العلم

السّمنية نَفَوا إفادة النظر العلم مطلقاً، (في أىّ شيئ كان ذلک النظر) قائلين (مستدلّين) بأن لا علم (لا يمكن حصول العلم) إلّا بالحسّ، لأن الجزم (واليقين الحاصل بالنظر) قد يكون جهلاً غير مطابق للواقع، وهو (الجهل) مثل العلم (في حصوله بالنظر) فبماذا (فبأي دليل) يعلم أنّ الحاصل بعده (بعد النظر) علم؟

فذكر المصنف جواباً عن هذا الإشكال، ثم في الآخر ردّ على هذا الجواب:

ويجاب (أولاً) بأنه (العلم الحاصل بالنظر) يتميّز (عن الجهل بالعوارض، وعوارض العلم غير عوارض الجهل، (وثانياً) فانّ البداهة تحكم بأن الحاصل بعد النظر الصّحيح علم لا جهل

وفيه (في هذا الجواب إشكال بـ) أنّه بماذا يعلم أنّه (ذلك النظر) نظر صحيح ؟ فانّ الاحتمال قائم من المبادى إلى المقاطع (المقاصد) مثلاً بمثل (وثالثاً) أنّ الحسّ لا يفيد إلّا علماً جزئياً، وهو (العلم الجزئى) لا يكون كاسباً، بل الحق منع التماثل (بين العلم والجهل) كما هو مذهبنا، فتدبر

فحكماء الهند الّذين كانوا يعبدون الصنم المسمّى بـ (السومنات) والّذى كسره محمود الغزنوى في عهد سلطنته واستولى على الهند وكانوا يقولون :لا علم إلّا بالحسّ، فهذا الكلام إشارة إلى الكبرىٰ الّتى صغراها محذوفة، وهي أنّ النظر من المعقولات، ولا شيئ من المعقولات بمفيد للعلم، فلا شيئ من النظر بمفيد للعلم، الصغرىٰ ظاهرة، لأنّ النظر هو ترتيب المعقول لتحصيل المجهول، وأثبت المصنف الكبرى بقوله :لأن الجزم الحاصل بالنظر قد يكون جهلاً غير مطابق للواقع، أي سلّمناأنّ الأمور المعقولة تفيد الجزم بشيئ، ولكن قد يكون ذلك الجزم جهلاً أيضاً، فكيف نعلم أن ما حصل بالنظر هو علم لا جهل، ؟فكلاهما (أي العلم والجهل يحصلان بالنظر .

وحاصل الجواب أن العلم الحاصل بالنظر يمتاز عن الجهل بالعوارض، فإن عوارض العلم (من الانكشاف والوصول إلى امتياز المعلوم عن غيره)غير عوارض الجهل، وبالنظر الصّحيح نميّز بين عوارض العلم وعوارض الجهل، فإذا كان النظر صحيحاً توجد عوارض العلم، وإذا كان فاسداً فالعوارض عوارض الجهل، فالفرق بين الجزم الّذى هو علم وبين الجزم الذي هو جهل ثابت بالنظر .

ثم ردّ على هذا الجواب وقال :"وفيه "في هذا الجواب إشكال بأنه بماذا يعلم ويفرّق بأن ذلك النظر الذي حصل منه الجزم نظر صحيح أم لا :فإن هذا الاحتمال (احتمال الخطأ)قائم وموجود من المبادى (الأمور المعلومة)الى المقاطع (أي المقاصد والنتائج التي ينقطع فيها المبادى)وتكون المبادى مثل المقاطع في وجود احتمال الخطاء.

وقيل في الجواب عن هذا الإشكال: إن العلم بصحة النظر ثم بصحة النتيجة يمكن أن يحصل بالحسّ ؟

فأجاب عنه المصنف وقال : والحسّ لا يفيدإلّا علماً جزئياً، ولا شيئ من الجزئي بكاسب، كما قال :وهو (الجزئي) لا يكون كاسباً، فهذا القول إشارة إلى الكبرى المطوية، فبالحسّ لا يعلم خطأ النظر ولا صحته، ولا خطأ النتيجة، ولا فسادها، فإن الأنظار والمطالب أمور كلية فوق الحسّ .

بل الحقّ في جواب إنكار السُّمنية حصول العلم بالنظر هو الامتياز بين العلم والجهل، بعد الامتياز بين النظر الصّحيح، والنظر الفاسد، وبعدم تماثل العلم والجهل، في حصولهما من النظر، فانّ الفصول المقوّمة والمميّزة لكلّ واحد من العلم والجهل مختلفة من الأخرىٰ، واختلاف الفصول المقوّمة (كاختلاف الناطق والصّاهل)يدل على اختلاف الذوات (كاختلاف الإنسان والفرس)فإن الفصل المقوّم لليقين هو (المطابق مع الواقع)مختلف من الفصل المقوّم للجهل هو (عدم المطابق مع الواقع، ولا شك أنّ (المطابق مع الواقع)مختلف وضدّ (لغير المطابق مع الواقع .ولمّا كانا أمرين مختلفين في الحقيقة، فيكونان مختلفين بالعوارض أيضاً.

وأمّاعدم الفرق بين العلم والجهل في بعض الأحيان فهو أمر آخر، ولا يكون دليلاً على عدم حصول العلم بالنظر، وعدم تماثل العلم والجهل في الحقيقة وفي ما به الامتياز هو مذهب أهل السنّة والجماعة .

وقوله :فتدبّر : إشارة إلى دقّة الجواب .

ثم ذكر المصنف في المبدأ الثاني من المبادى الكلامية أن في كيفية افادة النظر تحصيل المجهول والعلم به، وفي افادة الدليل المدلول، وفي افادة القياس والاستقراء والتمثيل النتيجة أربعة مذاهب :مذهب الامام أبي الحسن الأشعرى، ومذهب المعتزلة، ومذهب الحكماء، ومذهب الامام الرازى .

المذاهب فى إفادة الدليل العلم

١- قال الأشعري إن الإفادة (إفادة النظر والدليل والقياس وكلّ ما يدل على شيئ النتيجة أوالمدلو) بالعادة (أي عادة الله جارية بإلقاء النتيجة أوالمدلول، في القلب عند النظر والاستدلال والقياس) إذ لا مؤثر الا الله تعالى بلا وجوب منه ولا عليه

٢-وقالت المعتزلة : انه (الافادة) بالتوليد، كحركة المفتاح بحركة اليد

٣-وقالت الحكماء إنه بطريق الإعداد، فانه يُعِد الذهن إعداداً تامّاً تفيض عليه النتيجة من مبدأ الفيض وجوباً منه

٤-واختار الإمام الرازى أنه واجب عقبه (عقب النظر أو الاستدلال) و إن لم يكن واجباً منه تعالى ابتداءً ، غير متولد منه ؛ لأنّه ليس لقدرة العبد تأثير، وهذا (اختيار الرازى) أشبه (بالصواب) فانّ لزوم بعض الأشياء للبعض مما لا ينكر، ألا ترى أن وجود العرض بدون الجوهر، والكلّية بدون الأعظمية غير معقول، هذا (خذ هذا)

واعلم أنّ أهل البصيرة والخبرة من الناس اتفقوا على أن الفكر والنظر يفيد العلم (إمّا القطعى، وإمّا الظنّ)على حسب الفكر والنظر، وأنّ الصّحف والكتب السماو ية أمر الناس بهما، والعلوم المتعلّقة بالغيب مبنية على الفكر والنظر، بيد أنهم اختلفوا في كيفية افادة النظر العلم.

١ -فقال أبو الحسن الأشعري: إنّ افادة النظر والدليل العلم بالشيئ بالعادة (من العود مرّة بعد أخرى)فإن عادة الله تعالى جارية بالقاء العلم بالمدلول بعد العلم بمقدّمات الدليل، و بالقاء العلم بالنتيجة بعد العلم بمقدمات القياس، فترتّب العلم بعد العلم بالدليل ومقدماته، كترتّب الألم على الضّرب، وترتّب الشبع على الأكل ،وليس للنظر والدليل في حدّ ذاتها أيّ تأثير في حصول العلم أو النتيجة ، فإنه لا مؤثر في حصول العلم بعد استعمال ذرائعه وأسبابه الا الله تعالى بلا وجوب منه تعالى على العباد، ومن غير وجوب من العباد عليه تعالى، إذالوجوب عليه تعالى مناف لاختياره

الكامل؛فانه يفعل ما يشاء ويختار، وهو فعّال لما يريد .

٢-وقال أصحاب الاعتزال :إنما يكون حصول العلم من المقدمات أو النّظر بالتوليد، والتوليد :هو أن يصدر من الفاعل فعل اختياريّ حصل منه أمر غير اختيارى، كصدور حركة المفتاح من حركة اليد .

أي يتولد ويحدث العلم من المقدمات والدليل بعد العلم بها، وبذلك الدليل، وقاسوا حصول العلم بعد العلم بالدليل بحركة المفتاح الحاصلة بعد حركة اليد، وإنما يكون الاختيار في حركة اليد دون حركة المفتاح، فكذلك حصول العلم بعد استعمال المقدمات والدلائل وهو اختيارى، وأمّا حصول العلم أو النتيجة فغير اختيارى .

٣-وأمّا الحكماء فقالوا: إن حصول العلم بعد نظر الذهن والعلم بالمقدمات أو الدليل واجب عقلاً، فإن فيضان العلم بالنتيجة أو المدلول موقوف على الاستعداد المادى،وهو استعداد العقل ثم اعداده وتهيّئه لأخذ العلم أو النتيجة من المبدأ الفياض، وهو الله تعالى عند المسلمين وأصحاب الشرائع، والعقل الفعّال عند الحكماء .

ولما وجد في المادة (الذّهن) الاستعداد التام وجد فيضان العلم من جانب المبدأ الفيّاض، وإلّا فيلزم البخل، أوعدم العلم باستعداد الذهن، وكلاهما لا يليقان بشأن الواجب تعالى،والوجوب هنا بمعنى الضرورة العقلية لأنّه لو كان شيئ واجباً على الله تعالى ليسئل عنه، ولكن ﴿لا يُسئَلُ عمّا يفعل﴾ .

واختلاف الأنظار والمدارك والعلوم بين الناس إنما جاء من اختلاف الأذهان واستعداد تهم .وقال الشاعر الفارسي :

نقصان ز قابل است وگرنه على الدوام

فيض سعادتش به همه كس برابر است

٤-واختار الامام الرازى وجوب حصول العلم بعد النظر بعادة الله تعالى القاء العلم عقب النظر، وليس لإعداد النظر دخل فيه، وإن لم يكن فيضان العلم واجباً من جانبه تعالى ابتداءً (قبل النظر) ولا هو (العلم)متولد من النظر بعد

إعداد الذهن، لأنه ليس لقدرة العبد تأثير في فيضان العلم وإلقائه بعد النظر، وإنما هو بالقائه تعالى والهامه عند الكسب بالنظر وترتيب المعلومات لتحصيل المجهولات، وهذا الوجوب كناية عن عدم إضاعة جهد العبد وكسبه، وقول الرازى (اختياره) أشبه بالصّواب .لأنه يقول بلزوم العلم مع النظر، فإن لزوم بعض الأشياء للبعض (كلزوم الألم للضرب، ولزوم الشبع للأكل، ولزوم الحزن للمصيبة)مما لا ينكر، الا ترى أن وجود العرض بدون جوهر يقوم به، ووجود الكلّ من غير أن يكون أعظم من جزئه لا يقبله العقل، فكذلك وجود النظر من غير أن يوجد بعده علم غير معقول، ولا يكون هذا اللزوم أو الوجوب العادى الفضلى منافياً لوجود الأشياء كلّها منه تعالى وبفضله واختياره .

وأشار بقوله (خذ هذا)الى أصوبية قول الرازى تاكيداً لقوله :"وهذا أشبه".

المقالة الثانية

في المبادى الفقهية (أو الأحكام الفقهية)

وفيها أربعة أبواب :

الباب الأول في الحاكم

والباب الثاني في الحكم

والباب الثالث في المحكوم فيه (فعل المكلّف)

والباب الرابع في المحكوم عليه (المكلّف)

إذ الحكم يحتاج إلى الحاكم ،والمحكوم فيه ،والمحكوم عليه .

الباب الأول في الحاكم

لا حكم إلّا من الله تعالى:

أي لاحكم لعبادة الرب والاعتقاد بصفاته وأسمائه، وامتثال أوامره، واجتناب نواهيه، والعمل بشرعه، والإطاعة لدينه، والامتناع عن عبادة غيره، والإشراك به إلا من عندالله تعالىٰ بواسطة رسله وأنبيائه، لأنه هو الخالق لكلّ شيءٍ ومتصرفه ،فيعتبر حكمه لاحكم غيره في الشرعيات والتكوينيات لقوله تعالىٰ ﴿إن الحكم إلا لله أمر ألا تعبدوا إلا إياه﴾ وقوله تعالىٰ : ﴿ ألاله الخلق والأمر ﴾فيكون الحاكم في المخلوقات هو الخالق دون غيره .

لانزاع في أن الفعل حسن وقبيح عقلاً (١) بمعنى صفة الكمال والنقصان، (٢) أو بمعنى ملائمة الغرض الدنيوى ومنافرته، (٣) بل بمعنى استحقاق مدحه تعالىٰ وثوابه ومقابليهما

(قال)لانزاع في أن الفعل (فعل المكلف) حسن (قديكون حسنا) وقبيح (قديكون قبيحا) عقلا بمعنى صفة الكمال والنقصان، (٢) أو بمعنى ملائمة الغرض الدنيوى ومنافرته، (٣) بل (إنما يكون النزاع فيما إذا كان الحسن) بمعنى استحقاق مدحه تعالىٰ إياه في الدنيا وثوابه في العقبى (وكان القبح بمعنى استحقاق ذمه تعالىٰ وعقابه فيهما، وهذا معنى قوله:) "ومقابليهما"

والغرض من هذه العبارة بيان الأمور الثلاثة:

١- بيان معاني الحسن والقبح الثلاثة.

٢- وتعيين المعنى المتنازع فيه .

٣- وبيان الاختلاف بين الماتريدية والأشاعرة والمعتزلة .

فأشار إلى المعاني الثلاثة بقوله : "ولانزاع"، وإلى تعيين المعنى المتنازع فيه بقوله: "بل إنمايكون النزاع الخ"، وأشار إلى اختلاف الفرق الثلاث بقوله :

فعند الأشاعرة شرعي، أي بجعله فقط، فما أمر به فهو حسن، و ما نهى عنه فهو قبيح ، و لو انعكس الأمر لانعكس الأمر، و عندنا و عند المعتزلة عقلي ، أي لايتوقف (معرفتهما) على الشرع

فعند الأشاعرة شرعي أي بجعله فقط ،(أي الحسن بمعنى استحقاق المدح والثواب يكون بجعل الشارع فقط، وكذا القبح بمعنى استحقاق الذم والعقاب يكون شرعيا بجعل الشارع فقط، وقال في بيان جعل الشارع) فما أمر به فهو حسن، وما نهى عنه فهو قبيح، ولو انعكس الأمر (بالنهي عن المأمور به نسخا، والأمر بالمنهي عنه نسخا) لانعكس الأمر (بأن يصير المامور به السابق قبيحا، والمنهي عنه السابق حسنا)

(٢) وعندنا(الماتريدية) وعند المعتزلة (حسن الحسن) عقلي، (وكذا قبح القبيح) أي لايتوقف (إدراك الحسن والقبح) على الشرع (كما يقول به الأشاعرة، بل يدرك الحسن والقبح قبل ورود الشرع أيضا).

بيان الفرق بيننا (الماتريدية) وبين المعتزلة بعد الاتفاق في كونهما عقليين

لكن عندنا لايستلزم حكماً في العبد، بل يصير موجباً لاستحقاق الحكم من الحكيم الذي لايرجح المرجوح، فما لم يحكم ليس هناك حكم، ومن ههنا اشترطنا بلوغ الدعوة في التكليف

لكن عندنا لايستلزم (الحسن العقلي أو قبحه) حكما في العبد (قبل ورود الشرع) بل يصير (الحسن أو القبح) موجبا لاستحقاق الحكم (واستحقاق لزومه بالأمر أو النهي من (الشارع) الحكيم الذي لايرجح المرجوح (ولايحكم به) فما لم يحكم (الشارع الحكيم بعد ادارك الحسن أو القبح عقلا) ليس هناك حكم (واجب بمجرد العقل) ومن

مهنا (من أجل عدم الحكم بمجرد العقل) اشترطنا بلوغ الدعوة في التكليف (بواسطة الرسول أو نائبه إلى العقلاء المكلفين شرعا لتكليفهم ووجوب الحكم عليهم) .

مذهب المعتزلة والإمامية والكرامية والبراهمة

فى وجوب التكليف بمجرد العقل

بخلاف المعتزلة، والإمامية، والكرامية، والبراهمة؛ فإنه عندهم يوجب الحكم، فلولا الشارع وكانت الأفعال لوجبت الأحكام

بخلاف المعتزلة، و(الشيعة) الإمامية، والكرامية، والبراهمة؛ فإنه (الحسن العقلى أو القبح العقلى) عندهم يوجب الحكم (العمل والامتثال في الحسن العقلي والاجتناب، وترك العمل في القبيح العقلي، ولو لم يكن حكم الشارع (أمره أو نهيه) ، أي يصير العبد مكلفاً بالامتثال في الحسن العقلي، ومكلفاً بالاجتناب في القبيح العقلي وهذا معنى قوله :) فلولا الشارع (لم يأت النبي ﷺ) وكانت الأفعال (حسنة وقبيحة عقلا) لوجبت الأحكام (على العباد عقلا بامتثال الأوامر والاجتناب عن النواهي العقلية) اه.

(أما وجوب تلك الأوامر، أو لزوم الاجتناب عن تلك النواهي شرعا فلم يقل به أحد ؛لأن هؤلاء الفرق الأربع لم يعملوا بتلك الأوامر الشرعية ولم يجتنبوا عن تلك النواهي شرعا، مع كونها وفق عقولهم ومذاهبهم العقلية .

انواع الحسن والقبح عند المعتزلة

(١) قالوا: منه (من الحسن أو القبح) ماهو ضرورى، كحسن الصدق النافع، وقبح الكذب الضار، إذ هما يُعلمان بدون الكسب

(٢) ومن كل منهما ماهو نظرى كحسن الصدق الضارّ، وقبح الكذب النافع، حيث لايدركان من غير كسب ونظر

(٣) ومن (من كل من الحسن والقبح) مالايدرك إلا بالشرع كحسن

(١)والقوانين الوضعية في الدول غير الإسلامية والدول الإسلامية المعاصرة مبنية على الحسن والقبح العقليين، فالحسن ما هو حسن عقلا ، والقبيح ما هو قبيح عقلا.

صوم آخر رمضان، وقبح صوم أول شوال، فإنه لاسبيل للعقل إليه (إلى كل من حسن الصوم وقبحه) لكن الشرع كشف عن الحسن الذاتى (في صوم آخر رمضان) وعن القبح الذاتى (في صوم أول شوال)

الإشكال على النوع الأول وجوابه بوجهين:

قيل : أمر الآخرة، أمر سمعي لايستقل العقل بإدراكه، فكيف يحكم فى الحسن العقلى بالثواب آجلا ؟

أقول: العدل واجب عقلاً عندهم، فتجب المجازا وذلك كافٍ لحكم العقل، وإن كان خصوصية المعاد الجسمانى (للمحازا) سمعياً

على أنه بمعنى لو تحقق لتحقق كافٍ لحكم العقل فتدبر

أما الإشكال فقوله : قيل (في الاعتراض على المعتزلة) : أمر الآخرة، (وهو ترتب الثواب الآجل في الحسن، والعقاب الآجل في القبيح) أمر سمعي يتوقف على السمع من الشرع، فلايستقل العقل بإدراكه، فكيف يحكم العقل بالثواب أو العقاب آجلا؟ حتى يتم معرفة العقل (بداهة) كون فعل حسناً وموجباً للثواب، وآخر قبيحا وموجبًا للعقاب ؟ فثبت أن بدهة بعض الحسن والقبح عقلاً باطل .

أما الجواب بالوجه الأول فقوله : أقول: العدل (بين الناس في القضاء والمحاكم) واجب عقلاً عندهم (عند المعتزلة)فتجب المجازاة بإعطاء الثواب بالفعل الحسن وبتسليط العقاب بالقبيح في عالم آخر غير هذا العالم) وذلك كافٍ لحكم العقل على الثواب والعقاب بداهة، وإن كان خصوصية الحياة الجسمانية (المركبة من الروح والجسد) سمعياً، أي لايمكن إثبات الحياة الجسمانية للمجازات بالعقل فقط -بل بإثبات المعاد مطلقاًجسمانياً كان أو روحيانياً- .

وأما الجواب بالوجه الثاني، فقوله : على أنه (حسن الفعل أو قبحه عقلا) بمعنى لو تحقق المعاد لتحقق استحقاق الثواب أو العقاب كافٍ لحكم العقل بالحسن والقبح ضرورة (بداهة) أو بالثواب والعقاب آجلاً سواء كان ذلك المعاد روحانيا فقط أو

روحانيًا وجسمانيًا، فالمطلوب هو مطلق المعاد (عند المعتزلة)

خلاصة الإشكال : أن المعنى المتنازع فيه بيننا وبين الأشاعرة هو المعنى الثالث "استحقاق مدحه تعالى وثوابه في الحسن، واستحقاق ذمه تعالى وعقابه في القبح" وهما (استحقاق المدح والثواب، واستحقاق الذم والعقاب) من الأمور الأخروية، كحقية النار، والصراط ووزن الأعمال والجنة ونعيمها، فهي ليست من مدركات العقل، فكيف يكون الحسن الموجب لاستحقاق المدح والثواب عقليًا؟ وكذلك القبح الموجب للعقاب، كيف يكون عقليًا؟ وكيف يكون (الشيئ حسناً موجباً للثواب) أو (يكون قبيحاً موجباً للعقاب) بمجرد العقل؟

وقال تعالى :﴿عسى أن تكرهوا شيئا وهو خير لكم وعسى أن تحبوا شيئا وهو شر لكم والله يعلم وأنتم لاتعلمون﴾

وحاصل الجواب : أن الأمور الأخروية لها معنيان :

أحدهما مايتعلق بخصوص المعاد الجسماني، أي بتصور المعاد الجسماني و يثبت له لوازمه، وثانيهما مايتعلق بمطلق المعاد ودار الجزاء جسمانيا كان أو غيره، فإن كان مراد المعترض المعنى الأول فمسلم أنه سمعي، ولكن لايضرّنا، لأنا لانريد (من الأمور الأخروية) المعنى الأول، وإن كان مراده المعنى الثاني فلانسلم أنه سمعي، بل هو عقلي، لأن جزاء الأعمال واجب عقلاً عند المعتزلة، فإذا عمل أحد عملاً صالحًا حسنًا وجب أجره على الله عندهم، فإذا لم يثبه الله في الدنيا وجب أن يعطيه أجره في دار الجزاء ضرورة بعد وفاته، فثبت مطلق المعاد، ودار الجزاء من غير لحاظ كون معاده جسمانيا أو روحانيًا، هذا حاصل الجواب الأول .

وحاصل الجواب الثاني : أن المعنى الثاني للحسن أو القبح، (المتنازع فيه) لايترتب عليه الثواب أو العقاب آجلا بالفعل، بل تقديراً، أي على تقدير وجود المعاد المطلق يوجد الثواب أو العقاب، فبهذا المعنى يكون الحسن والقبح عقليين، فإن العقل يحكم بالثواب أو العقاب على تقدير وجود المعاد، وإن لم يوجد بالفعل فهذه ملازمة عقلية فقط.

قوله فتدبر : وفيه إشارة إلى ضعف الجواب الثاني، بأنه على هذا التقدير (فرض الجزاء بفرض وجود الآخرة والمعاد) لايثبت وجود الآخرة قطعًا، بل يثبت وجود المعاد والآخرة تقديراً وفرضًا ،وهذا خلاف معتقد المعتزلة.

اختلاف المعتزلة فيما يوجب الحسن والقبح فى الأفعال

ثم اختلفوا فقال القدماء: لذات الفعل، والمتأخرون بل لصفة حقيقية توجبه فيهما، وقوم لصفة حقيقية في القبح فقط والحسن عدم القبح، وقال الجبائي: ليست صفة حقيقية ، بل اعتبارات ، والحق عندنا الإطلاق الأعم، فلايرد النسخ علينا

واعلم أن المعتزلة (بعد اتفاقهم على كون الحسن والقبح بالمعنى الثالث عقليين) اختلفوا فيما يوجب الحسن والقبح، أنه ماذا؟

١- فقال القدماء (من المعتزلة) : إن الحسن والقبح لذات الفعل، لالصفة في الفعل توجب الحسن أو القبح .

٢-وقال المتأخرون منهم : إن الحسن والقبح ليسا لذات الفعل، بل لصفة حقيقية توجبه (الحُسن أو القبح) فيهما (في الحَسَن والقبيح)

٣- وقال قوم (من المعتزلة كأبي الحسين البصرى، ومن تبعه) : إن القبح(يكون) لصفة حقيقية تكون في القبيح فقط، وأما الحسن فهو عدم القبح، فلايكون له علة، لاذات، ولا صفة حقيقية، ولااعتبارية، فالحسن هو مالاتكون فيه صفة القبح فيكون الحسن عدميًا.

٤- وقال الجبائي (رئيس المعتزلة وإمامهم) ليس (الحسن أو القبح) لذات الفعل ولالصفة حقيقية، بل (لوجوه) واعتبارات يختلف لأجلها الحسن والقبح، كاللطم لليتيم فإنه يكون للتأديب، وللتعذيب، فالأول حسن لحسن التأديب، والثاني قبيح لقبح التعذيب، ومعنى هذا الكلام أن الحسن والقبح ليس لهما قاعدة كلية، بل يختلف الحسن والقبح في فعل واحد باعتبار ين مختلفين أو اعتبارات مختلفة، كالمثال المذكور.

٥- والقول الخامس (وهو الحق) عند (الماتريدية) هو الإطلاق الأعم من الذات والصفة الحقيقية والاعتبارية، فلايرد علينا(الماتريديين) عدم إمكان النسخ في النصوص، لأجل أنّ الحسن والقبح، إذا كانا لذات الفعل أو لصفته الحقيقية التي لاتنفك عنه، لايزول الحسن أو القبح عن محله أبدًا، لأن ما بالذات أو بالصفة الحقيقية لاتزول قط، فكيف يصير الحسن بالنسخ قبيحًا، ويصير القبيح بالنسخ حسنًا؟ كما أن زيارة القبور كانت قبيحة وممنوعة قبل النسخ، وصارت حسنة وجائزة بعد النسخ، فلوكان القبح لذات الزيارة أو لصفته الحقيقية فما نسخت قط، وكذلك عدة المتوفي عنها زوجها إلى عام كانت سنةً وكانت حسنًا، ثم نسخت بأربعة أشهر وعشرًا، فلم يبق حسنها السابق، ولوكان الحسن لذات العدّة فما نسخت، قط .

وإنما يرد إشكال النسخ على المعتزلة القائلين بعلية الذات أو الصفة الحقيقية

قول بعض الحنفية إن الحسن العقلى والقبح العقلى قديوجبان الحكم

ثم من الحنفية من قال: إن العقل قد يستقل في إدراك بعض أحكامه تعالى، فأوجب الإيمان، وحرّم الكفر، وكلما لايليق بجنابه تعالى، حتى على الصبي العاقل، وروى عن أبي حنيفة (أنه قال) لاعذر لأحد في الجهل بخالقه، لما يرى من الدلائل

أقول : لعل المراد بعد مضي مدة التأمل فإنه بمنزلة دعوة الرسل في تنبيه القلب ، وتلك المدة مختلفة ، فإن العقول متفاوتة

ثم من الحنفية من قال : (كأبي منصور الماتريدى وبعض مشايخ العراق) إن العقل قديستقل في إدراك بعض أحكامه تعالى، فأوجب (ذلك البعض) الإيمان (لحسنه عقلًا) حتى أوجب الإيمان وحرّم الكفر على الصبي العاقل (لمعرفته حسن الإيمان وقبح الكفر)، ثم ذكر المصنف دليل ذلك البعض وقال:

وروى عن أبي حنيفة رحمه الله (أنه قال) : لاعذر لأحد في الجهل بخالقه، لمايرى

من الدلائل (العقلية) على وجوده تعالى ووحدانيته .

ولما رأي المصنف أنه يلزم من هذا القول ومن هذه الروارية أن الحسن والقبح العقليين يوجبان الحكم كماقال به الفرق الأربع المذكورة سابقا (المعتزلة، والإمامية، والكرامية، والبراهمة) أراد أن يجيب عن هذا القول، وعن دليله المروى عن الإمام أبي حنيفة وقال :

أقول: لعل المراد (من رواية أبي حنيفة رحمه الله) أنه "لاعذر لأحد بعد مضي مدة التأمل في الدلائل"،أن التأمل في المدة الممكنة بمنزلة دعوة الرسول في تنبيه القلب، وتلك المدة (ليس لها حد معين بل هي) مختلفة لأجل اختلاف العقول، فإن العقول متفاوتة فتكون المدة مختلفة بالنسبة إليها.

حكم من لم تبلغه الدعوة هل يعاقب بعدم الإيمان أم لا ؟

و بما حررنا من المذاهب يتفرع مسألة البالغ في شاهق الجبل

(قال) وبما حرّرنا (ولخصّنا) من المذاهب تتفرع مسألة البالغ في شاهق الجبل، (ثم قال المصنف في تعليقه) : يعنى من بلغ في الجبال الشاهقة، ولم تبلغه الدعوة، ولم يعتقد بالعقائد، ولم يعمل بالشرائع، فعند المعتزلة وطائفة من الحنفية يعاقب في الآخرة، لتركه مايستقل به العقل من الوجوب، وعند الأشاعرة وجمهور الحنفية لايعاقب به، لأن الحكم (وجوب الإيمان والعمل، ثم العقاب بتركه) إنما هو بالشرع، وقد فرض أنه لم يبلغه، وقال تعالى ﴿وماكنا معذبين حتى نبعث رسولا﴾

دليل الماتريدية على أن الحسن والقبح

قد يكونان لذات الفعل

لنا أن حسن الإحسان وقبح مقابلة الإحسان بالإساءة مما اتفق عليه العقلاء ، حتى من لا يقول بإرسال رسول كالبراهمة ، فلولا أنه ذاتي لم يكن كذلك

واعلم أنه ليست علة الحسن والقبح العقليين (عند الماتريدية) منحصرة في

الذات فقط أو في الصفة الحقيقية أو الوجوه الاعتبارية، بل أعم منها، كما أشار إليه المصنف (سابقا في المتن) .

ثم استدل عليه بقوله: لنا (للماتريدية) أن حسن الإحسان وقبح مقابلته بالإساءة مما اتفق عليه العقلاء، حتى من لايقول(ولايعتقد) بإرسال الرسل كالبراهمة (عابدي البرهمن، معبود الهنود) فلولا أن كل واحد منهما ذاتي لم يكن كذلك (لم يتفقوا عليهما)، فاتفاقهم دليل على أن الحسن والقبح قديكونان ذاتيين غير متوقفين على الشرع.

و **حاصل دعوى الماتريدية:** أن حسن الأفعال وقبحها قد يكونان لذات الفعل (كالمثال المذكور) وقد يكونان لصفة فيه (سواء كانت ذاتية أو اعتبارية)، ودليلهم الأول هو ماذكره المصنف بقوله : (لنا) الخ .

والجواب بأنه يجوز أن يكون لمصلحة عامة لايضرنا؛ لأن رعاية المصلحة العامة حسن بالضرورة ، وإنما يضرنا لو ادعينا أنه لذات الفعل، بل الدعوى عدم التوقف على الشرع
ومنع الاتفاق على أنه مناط لحكمه تعالى لايمسّنا ؛ فإنا لانقول باستلزامه حكماً منه تعالى بل ذلك الاستلزام بالسمع

واعترض عليه الأشاعرة بوجهين :

الأول : أنه يمكن أن لايكون حسن الإحسان وقبح مقابلته بالإساءة لأجل ذاتهما، بل كان الحسن والقبح فيهما والاتفاق عليهما، لأجل مصلحة عامة لئلاينسدّ باب المصلحة، ولاينفتح باب المفسدة، فلايلزم كونهما ذاتيين للفعل .

فأجاب عنه المصنف : بأن كونهما حسنا وقبيحا لرعاية المصلحة لايضر في دعوانا، لأن رعاية المصلحة العامة حسن بالضرورة (بالبداهة)، وإنما يضرّنا رعاية المصلحة لو ادعينا أن كلاً من الحسن والقبح لذات الفعل، وليس هذا دعوانا، بل دعوانا أن معرفة الحسن والقبح في الأفعال لاتتوقف على ورود الشرع.

والثاني : أنه لانسلم أن اتفاق العقلاء يدل على أن حسن الإحسان وقبح مقابلته

بالإساءة علة لوجوب الثواب في الأول، ووجوب العقاب في الثاني، كما تقولون أنتم.

فأجاب عنه المصنف بقوله :" ومنع الاتفاق(اتفاق العقلاء) على أن كل واحد من الحسن والقبح مناط (علة) حكمه تعالىٰ بالثواب والعقاب"، ولايمسّنا منع الاتفاق ولايضرّنا، فإنا لانقول باستلزام الحسنِ الثوابَ عقلاً واستلزام القبيح العقابَ عقلاً بل ترتب وجوب الثواب والعقاب بالسمع فقط.

وحاصل الجواب أن الاتفاق المذكور كان على كون الحسن والقبح عقليين، لاعلى كون الحسن علة للثواب والقبح علة للعقاب .

واستدل (بأنه) إذا استوى الصدق والكذب في المقصود آثر العقل الصدق

والدليل الثاني للماتريدية هو قوله (واستدل الخ)

وحاصل الدليل على كونهما عقليين أنه إذا ستوى الصدق والكذب في (حصول مقصود من المقاصد) يختار العقل الصدق لحسنه، ويترك الكذب لقبحه كنجاة اسير وخلاصه بالطريقين (بالصدق والكذب)فعلم أن الحسن والقبح عقليان .

وفيه أنه لا استواء في نفس الأمر؛ لأن لكل منهما لوازم وعوارض، فهو تقدير مستحيل فيمتنع الإيثار على ذلك التقدير

وأجاب عنه المصنف بقوله : (وفيه انه الخ) .

وتفصيل الجواب : أن لااستواء بين الصدق والكذب في نفس الأمر، وترجيح الصدق على الكذب في المثال المذكور، لأجل ذلك الفرق النفس الأمرى، لأنّ لكل منهما لوازم، وعوارض غير لوازم، وعوارض الآخر، واختلاف اللوازم والعوارض دليل على اختلاف الملزوم والمعروض.

ففرض الاستواء بين الصدق والكذب هو فرض محال، والمحال (وهو ذلك الفرض) يستلزم محالاً آخر، وهو ترجيح الصدق لأجل الاستواء مع الكذب، مع أنه

غير ممكن، إذ في الصدق مطابقة الواقعي والنفس الأمر، وفي الكذب عدم المطابقة، وخلاف النفس الأمر، وهذامعنى قول المصنف : فيمنع الإيثار (إيثار الصدق وترجيحه) على ذلك التقدير (تقدير استوائه بالكذب).

دلائل الأشاعرة الخمسة على كونهما شرعيين

١- قالوا أولاً: لوكان ذاتياً لم يتخلف، وقدتخلف، فإن الكذب مثلاً يجب لعصمة نبي وإنقاذ بري عن سفّاك

والجواب أن ههنا ارتكاب أقل القبيحين، لا أن الكذب صار حسناً

قيل: يرد عليه أنّ هذا الكذب واجب، فيدخل في الحسن

اقول : الحسن لغيره لاينافي القبح لذاته ، وهذا معنى قولهم: "الضرورات تبيح المحظورات" ، غاية الأمر أنه يلزم القول بأن كلا منهما كما أنه بالذات كذلك بالغير، ولعلهم يلتزمونه ،وبه أمكن لهم التخلص عن النسخ على أنه لايتم على الجبائية ولاعلينا

قالوا (الأشاعرة) في إنكار عقلية الحسن والقبح ونفي كونهما لذات الفعل :

١ -أولاً : لوكان كل واحد منهما ذاتيا (لذات الفعل) لم يتخلف ولم ينفك الحسن عن الحسن والقبح عن القبيح، لأن ما بالذات يكون باقيا مادامت الذات باقيةً، وقد وجد التخلف (الانفكاك) في بعض المواضع، فإن الكذب لإنقاذ بريئ عن سفاك (قتال) واجب، (فيكون حسنا)، والصدق حرام (فيكون قبيحا)، فهنا وجد الكذب بدون القبح، والصدق بدون الحسن، ولوكانا ذاتيين لم يكونا كذلك (لم ينفكا) .

(وأما مثال وجوب الكذب لعصمة (حفظ) نبي فلاجدوئ فيه، ولايناسب، فإن سلسلة الأنبياء، قد انقطعت بعد وفاة محمد صلى اللهعليه وسلم، فلايوجد في الأرض نبي، حتى وجب الكذب لأجل عمصته وحفظه عن السفّاك).

والجواب (من جانب الماتريدية والمعتزلة) أن ههنا (في محل وجوب الكذب) ارتكاب أقل القبيحين، وهو الكذب في مقابلة ترك قتل البرئ، لا أن الكذب صار

حسنا وزال عنه القبح، وإن الصدق صار حراما فزال عنه الحسن، فلايلزم التخلف والانفكاك، وهما(الحسن والقبح) بحالهما .

الإشكال على هذا الجواب : وأورد على هذا الجواب إشكال،وهو أن هذا الكذب(الكذب لإنقاذ برئ) واجب فيدخل في الحسن، لأن كل واجب يكون حسنًا، فهذا الواجب أيضًا حسن، فصار الكذب حسنًا، وزال عنه القبح، فعلم أنه (القبح) ليس لذات الكذب.

(فأجاب عنه المصنف من جانب الماتريدية وقال) أقول: الحسن لغيره لاينافي القبح لذاته، وحاصل كلامه أن الكذب في هذا المثال قبيح لذاته كماكان، ولكن صار حسنًا لأجل غيره، وهو إنقاذ البرئ عن السفاك، فالحسن لغيره لاينافي القبح لذاته، فلم يلزم التخلف والانفكاك، حتى يلزم كون قبح الكذب أو صدق الحسن غير ذاتي.

وهذا (كون القبيح لذاته يصير حسناً لغيره (لأجل الضرورة) معنى قول الفقهاء : "الضرورات تبيح (وتجعل) المحظورات حسنة " التي تكون قبيحة وممنوعة .

ونهاية الأمر والتغير الذي يلزم من هذا التأويل، هو أنه يلزم القول، بأن كلاً من الحسن والقبح قديكون بالذات، وقديكون بالغير، فمن الممكن أن يكون فعل قبيحا بالذات وحسنًا بالغير، و يكون فعل حسنًا بالذات وقبيحا لأجل غيره، كالكذب النافع والصدق الضار في المثال المذكور، ولعل الماتريدية يلتزمون به أي يعتقدون تقسيم الحسن والقبيح إلى هذاين النوعين (بالذات و بالغير) و يعدونه لازما عليهم .

ثم قال في الجواب عن إشكال النسخ : وبه (بهذا التقسيم إلى الحسن بالذات و بالغير، والقبيح كذلك) أمكن لهم (للماتريدية) الخلاص عن لزوم الإشكال بالنسخ إذا كانا ذاتيين فقط، وأما في صورة كونهما لذاته ولغيره فلايلزم الإشكال، لأن الحسن أو القبيح لغيره يقبل النسخ .

وقال في الجواب الثاني عنه : على أن هذا الإشكال لايتمّ على الجبائية، لأنهم يقولون: إنمايكونان(الحسن والقبح)لوجوه اعتبارية، لالذات الفعل، حتى يرد عليهم النسخ.

وكذا لايتمّ إشكال النسخ علينا (الماتريدية) لأنا نقول بأعمّ من ذات الفعل

وصفته الحقيقية والاعتبارية، وإنما يتمّ ذلك الإشكال على متقدّمي المعتزلة القائلين بالحسن والقبح الذاتيين فقط.

٢- وثانياً لوكان ذاتياً لاجتمع النقيضان في مثل لأكذبنّ غداً، فإن صدقه يستلزم الكذب وبالعكس، وللملزوم حكم اللازم ، وربما يمنع ذلک ألاترى أن المفضى إلى الشر لايكون شراً بالذات

قال الشيخ في الإشارات: الشر داخل في القدر بالعرض

أقول: هذا يرشدک إلى الالتزام المذكور سابقاً فافهم

٢- (وقالت الأشاعرة)ثانيا : في الدليل على عدم كونهما لذات الفعل، بل هما شرعيان) لو كان (كل واحد منهما) ذاتيا لاجتمع النقيضان في مثل (قول القائل) : لأكذبن غدًا، فإن صدقه بأن قال الحالف في الغد قولاً صادقا، يستلزم الكذب (التكلم بكلام كاذب) وبالعكس (وكذبه بأن يتكلم غدًا بكلام كاذب) يستلزم صدقه، وفي الكذب لاحسن، وفي الصدق حسن، فاجتمع النقيضان، وللملزوم (الحسن والقبيح) حكم اللازم (الحَسَن والقبيح)فاجتمع الحسن الذي ليس بقبيح، والقبيح الذي ليس بحسن وهما نقيضان.

أو الملزوم التكلم بكلام كاذب غدًا ولازمه الصدق أو عدم التكلم بذلك الكلام، ولازمه عد الوفاء بحلفه، وفيه كذب في كلامه، فاستلزم كل واحد نقيضه.

ثم أجاب المصنف عن دليلهم الثاني، وقال : وربما يمنع ذلك (أي كون الملزوم في حكم اللازم) كما أن الجهاد في نفسه قتل النفوس وتخريب البيوت وإهلاك الأموال، وهو ملزوم، وفي لازمه (وهو إعلاء كلمة الله وإزالة الشرك ورفع الظلم وتنفيذ أحكام الله في أرضه) خير كثير، أعظم من جميع الخيرات والحسنات.

ثم أشار المصنف إلى دليل الرد وقال: ألا ترى أن المفضي (الموصل) إلى الشر لايكون شراً بالذات، بل بالعرض واللزوم، مثل البرد الشديد فإنه يفضي إلى هلاك الثمار وضياعها، وليس البرد شراً في نفسه، بل قديكون خيراً من جانب آخر قد نعلمه

وقد لانعلمه، وعلى هذا لايخلوا شر عن خير إلا ما شاء الله .

ثم نقل قول الشيخ (الفلسفي الباطني) في "إشاراته " (الذي شرحه الطوسي والرازي) فإنه قال فيه :

"الشر داخل في القدر (في تقدير الله للخلق والإيجاد) بالعرض".

ومعنى كلام ابن سيناء أن الله يخلق الخير بالذات والشر بالعرض واللزوم، مع أنه خالق كل شيئ قصداً وبالذات وهو على كل شيئ وكيل .

والحق أن يقال إن الشرور أمور إضافية، تكون شرا بالنسبة إلى أحد، أو شيئ، وتكون خيرا بالنسبة إلى آخر، فلايكون كل ملزوم في حكم لازمه .

شرى برخيزد كه خير مادران باشد

فأيد جوابه بقول الشيخ وقال: أقول هذا يرشدك (أي قول الشيخ يرشدك) إلى الالتزام المذكور سابقا، من أنهما كمايكونان بالذات يكونان بالعرض أيضًا، فحكم اللازم وإن لم يكن للملزوم بالذات في كل موضع، لكنه يكون بالعرض، فهذا الصدق حسن بالذت وقبيح بواسطة لازمه الذي هو الكذب، وكذلك الكذب، قديكون قبيحا بالذات وحسنا باعتبار لازمه الذي هو الصدق .

وقوله : "فافهم": تاكيد لفهم المسألة وإشارة إلى دقتها .

٣-وثالثاً أن فعل العبد اضطراري، فإن الممكن مالم يترجح لم يوجد، وترجيح المرجوح محال، فمالم يجب لم يوجد فلا يكون حسنا ولا قبيحاً عقلاً إجماعاً، وهذا أحسن وأخصر ممافي "المختصر"

٣- و(قالوا) ثالثاً : في دليل إنكار كونهما ذاتيين :إن فعل العبد اضطراري، فإن (الفعل الممكن مالم يترجح لم يوجد، وترجيح المرجوح محال .

فمالم يجب (لم يصر وجوده ضروريا)لم يوجد، فلايكون حسنًا ولا قبيحا عقلاً إجماعًا.

وحاصل الكلام : أن فعل العبد اضطراري (وهذه صغرى) والكبرى محذوفة،

وهي أن كل ماهو اضطراری فهو لايكون حسنًا ولاقبيحا عقلاً إجماعًا، وزاد لفظ "إجماعاً" لإثبات الكبرى، أي وقد أجمعوا أن الفعل الاضطراری لايكون حسنًا ولاقبيحا عقلاً، فالنتيجة أن فعل العبد لايكون حسنًا ولاقبيحا عقلاً.

وقوله : **فإن الفعل الممكن الخ**: هذه كبرى، والصغرى محذوفة، وأصل القياس أن فعل العبد ممكن، وكل ممكن مالم يترجح وجوده على عدمه لم يوجد، ففعل العبدمالم يترجح وجوده لم يوجد، فالصغرى ظاهرة، ودليل الكبرى قوله: وترجيح المرجوح محال، فإن الممكن عدمه ووجوده سواء، وإنمايترجح وجوده بعد تعلق إرادة الله تعالى بإيجاده، فالمعدوم الذي لم يتعلق به إرادة الله تعالى وجوده محال.

وهذا معنى قوله : "وترجيح المرجوح محال"أي وجود المعدوم الممكن الذي لم يتعلق به إرادة الله تعالى محال وممتنع، فمالم يجب الممكن ولم يصر وجوده ضروريًا لم يوجد، وهذا هو الواجب بالغير أي بسبب تعلق إرادة الله تعالى، ثم قال المصنف مادحا لكلامه : وهذا (البيان للدليل الثلاث) بأسلوبي أحسن و أوجز مما في مختصر ابن الحاجب (تركت ذكر عبارة المختصر للاختصار)

والجواب أن الوجوب بالاختيار لايوجب الاضطرار، ضرورة الفرق بين حركتى الاختيار والرعشة ، على أنه منقوض بفعل الباري تعالى

أراد المصنف الجواب من جانب الماتريدية وقال : والجواب أن الوجوب بالاختيار لايوجب الاضطرار، وهذا نقض تفصيلي بنقض صغرى دليلهم، بأنا لانسلم أن فعل العبد اضطراری، لأنه يجب ويلزم وجوده باختياره، والواجب بالاختيار لايكون اضطراريًا، لأن الوجوب بالاختيار لاينافي الاختيار، فلايوجب الاضطرار، ولوكان الوجوب بالاختيار موجبًا للاضطرار لم يبق الفرق بين الحركة الاختيارية والحركة الرعشية، مع أن الفرق بينهما بديهى، فلوضاع شيئ بحركة اليد الاختيارية لزمت الغرامة على محرك اليد، ولوضاع بحركة اليد المرتعشة ليس عليه شيئ، وهذا هو وجه الفرق بينهما.

والجواب الثاني هو قول المصنف على أنه منقوض بفعل البارى تعالى، وهذا نقض إجمالى بنقض الدليل بجميع مقدماته (صغراه وكبراه كلتيهما)

وتفصيل النقض أن دليلكم يجرى بجميع مقدماته على فعل البارى تعالى، و يتخلف عنه مدلوله؛ لأنه يلزم أن يكون فعل البارى تعالى اضطراريا؛ لأن فعله تعالى ممكن (ليس بممتنع، والممكن مالم يترجح لم يوجد، ففعل الله مالم يترجح بالاختيار لم يجد، فيكون اضطراريًا، فالتالي باطل والمقدم مثله .

فائدة فى بيان المذاهب الخمسة فى مسألة الاختيار

فائدة : (١) عند الجهمية الذين هم الجبرية حقاً لا قدر في العبد أصلاً، بل هوكالجماد وهذا سفسطة

(٢)و عند المعتزلة له قدر مؤثّر في أفعاله ، وهم مجوس هذه الأمة، وما فهموا أن الإمكان ليس من شانه إفاضة الوجود

(٣) و عند أهل الحق له قدر كاسبة ، لكن عند الأشعرية ليس معنى ذلك إلا وجود قدر متوهمة مع الفعل بلا مدخلية أصلاً ، قالوا ذلك كاف في التكليف ، والحق أنه كفو للجبر

(٤)وعند الحنفية الكسب صرف القدرة المخلوقة إلى القصد المصمم إلى الفعل، فلها تأثير في القصد المذكور، ويخلق الله سبحانه الفعل المقصود عقب ذلك بالعادة ، (١) فقيل ذلك القصد من الأحوال غير موجود ولامعدوم ، فليس بخلق ، وليس الإحداث كالخلق ، بل هو أهون ، (٢) وقيل : بل (هو) موجود ، فيجب تخصيص القصد المصمم من عموم الخلق بالعقل ، لأنه أدنى مايتحقق به فائدة خلق القدر، ويتجه به حسن التكليف ، وهذا كأنه واسطة بين الجبر والتفويض، وفيه مافيه ،

(٥) وعندي مختار بحسب الإدراكات الجزئية الجسمانية ، ومجبور بحسب العلوم الكلية العقلية ، وشرح ذلك في "الفطرة الإلهية" ، وإنها

لأجدى من تفاريق العصا

ولما ذكر المصنف في ضمن الدليل الثالث للأشاعرة : أن فعل العبد اضطراري صار الكلام موهمًا أن العبد ليس له اختيار في صدور أفعاله، بل أوهم أن مذهب الأشاعرة في مسألة اختيار العبد كمذهب الجبرية، فجاء المصنف بهذا البحث (كالجملة المعترضة) في خلال البحث عن عقلية الحسن والقبح أو شرعيتها، دفعًالهذا الوهم، فالمذاهب التي ذكرها المصنف في كتابه هذا خمسة:

١-مذهب الجهمية الجبرية.

٢-مذهب المعتزلة .

٣-مذهب أهل الحق الماتريدية والأشاعرة مع الفرق بينهما.

٤- مذهب الحنفية .

٥- مذهب المصنف (صاحب المسلّم).

١-فعندالجهمية (أتباع جهم بن صفوان) الذين هم الجبرية حقًا: لاقدرة للعبد أصلاً (لا كليا ولاجزئيا، لاكسبا ولاخلقا)بل هو (العبد) كالحمار، وهذا سفسطة، ودليلهم ظاهر آية ﴿وا لله خالق كل شيئ﴾ فلم يبق لخلق العبد شيئ، وظاهرآية ﴿والله خلقكم وماتعملون﴾.

٢- وعند المعتزلة: له قدرة مؤثرة في أفعاله، وهم مجوس هذه الأمة، (كما قال صلى اللهعليه وسلم في حديث رواه ابن ماجة) لقولهم بخالقية الله وخالقية أنفسهم لأفعالهم، كالمجوس القائلين بخالقية الله وخالقية أهرمن، وما فهموا أن الإمكان (الممكن) ليس من شانه إفادة الوجود، فكيف يوجدون أفعالهم ؟

٣- وعند أهل الحق (وهم الأشاعرة والماتريدية مع الفرق بينهما في هذه المسألة) له قدرة كاسبة، لكن عند الأشعرية ليس معنى ذلك إلا وجود قدرة متوهمة مع الفعل بلا مدخلية لها أصلا .

قال المصنف في تعليقه على هذه العبارة : ومن هنا (من أجل ذلك) قيل في

تعريف الكسب رسما: (هو) ظهور القدرة القديمة في محل القدرة الحادثة .

قالوا (الأشعرية) ذلك (وجود القدرة المتوهمة كافٍ في صحة التكليف .

قال المصنف في رد قول الأشاعرة : "وجود قدرة متوهمة يتوهمها المكلف مع الفعل": والحق أنه (القول بوجود قدرة متوهمة) كفو (ومساوٍ) للجبر .

٤- وعند الحنفية (أي الماتريدية) الكسب، وهو صرف القدرة المخلوقة إلى القصد المصمم إلى الفعل، فلها تاثير في القصد المذكور، ويخلق الله سبحانه وتعالى الفعل المقصود عقب ذلك الكسب (صرف القدرة) بالعادة.

والفرق بين الخلق والكسب على ماقال صدر الشريعة (في التوضيح) : بأن الأول أمر (وصف) إضافي، يجب أن يقع به المقدور، لافي محل القدرة، و يصح انفراد القادر بإيجاد ذلك المقدور، والثاني أمر إضافي، يقع به المقدور في محلها (القدرة)، ولايصح في الكسب انفراد القادر بالإيجاد، وقدردّ عليه صاحب المسلّم، ولكن لافائدة في ذكر رده .

فقيل في جواب الإشكال بأن العبد إذاكان مؤثراً بالقصد والإرادة، صار خالقًا لفعله، أولاً: بأن ذلك القصد المصمم الذي يصرف و يتوجه إليه القدرة من الأحوال القائمة بالغير (المكلف)، فلايكون موجوداً بنفسه، كالجواهر الموجودة، فكيف يكون مؤثراً؟ ولامعدومًا بنفسه، كالمعدومات المحضة، حتى لايكون له أثر أصلاً، بل هو موجود باعتبار المنشأ، وهو المكلف، فليس القصد بخلق، وهو إعطاء الوجود حتى يلزم الإشكال، نعم يمكن أن يكون ذلك القصد إحداثا، وهو إيجاد حال جديدة، ولكن ليس الإحداث كالخلق، بل هو أهون وأسهل منه، فالخلق من خواص الله تعالى دون الإحداث، فإفاضة الوجود للشيئ هو الخلق، وإيجاد حال بعد الوجود هو الإحداث.

وقيل في الجواب عن هذا الإشكال ثانيا : بل هو (ذلك القصد) موجود بقدرة العبد، فيجب تخصيص (ذلك) القصد المصمم من عموم نصوص الخلق بالعقل، لأنه (ذلك القصد) أدنى مايتحقق به فائدة خلق القدرة في العبد، لأن أتمّ (أكمل) فوائده أن تكون الأفعال مخلوقة لها، وإذ هي (القدرة) ليست كذلك، فلابد أن يكون القصد مخلوقًا لها، وإلا فلافرق بين القادر وغيره ،انتهى -تعليق المصنف.

وتفصيل الإشكال بأنه إذا كان الخلق بقدرة الله تعالى، والقصد المصمم إلى الفعل بقدرة العبد وكسبه، لزم أن لايكون القصد مخلوقًا لله تعالى، مع أن النص في قوله تعالى ﴿الله خالق كل شيئ﴾ يقتضي أن يكون قصد العبد أيضًا مخلوقا له تعالى، فإنه شيئ وكذلك النص في قوله تعالى ﴿والله خلقكم وماتعملون﴾ يدل على أن قصد العبد مخلوق لله تعالى لأنه من أعماله.

فأجاب عنه بقوله :فيجب تخصيص ذلك القصد المصمم من عموم نصوص الخلق بالعقل، أي النصوص الدالة على ان الله خالق كل شيئ خُصِّصَ عقلاً بأن القصد (قصد العبد إلى الفعل) عند صرف القدرة ليس داخلاً في الشيئ الذي هو مخلوق الله تعالى رأسًا ومستقيمًا .

ثم أشار إلى دليل التخصيص بقوله : لأنه (كون القصد مخلوقًا) أدنى مايتحقق به فائدة خلق القدرة في العبد، أي ولولم تؤثر قدرته في إحداث القصد إلى الفعل، فماهي فائدة خلق القدرة فيه ؟

وأشار إلى الدليل الثاني لذلك التخصيص بقوله: " ويتجه به حسن التكليف " أي ويظهر بسبب كون ذلك القصد مخلوقًا أو محدثًا للعبد وجه حسن كون العبد مكلفًا، فإنه لولم يكن له اختيار إحداث القصد المصمم لكان مجبوراً محضاً، ولايكون تكليفه بالأحكام الشرعية حسناً.

قوله : وهذا كأنه واسطة بين الجبر والتفويض : أي مذهب الماتريدية كالواسطة بين الجبر الذي هو مذهب جهم بن صفوان، وبين التفويض الذي هو مذهب المعتزلة، حيث فوضوا خلق أفعال العباد إليهم من كل الوجوه (خلقاً وكسبا) .

قوله: "وفيه مافيه" : فيه إشارة إلى الإشكال الذي يرد في هذا المقام من أن القصد المصمم ليس بموجود في الخارج، حتى يظهر به فائدة خلق القدرة في العبد، ويظهر به وجه حسن التكليف، أو إشارة إلى ماسبق من أن الممكن ليس من شأنه إفادة الوجود، فكيف يصير العبد بها (بالقدرة) محدثاً للقصد المصمم؟

٥- المذهب الخامس : مذهب المصنف في مسألة اختيار العبد، فلهذا قال :

وعندى (العبد) مختار بحسب الإدراكات الجزئية الجسمانية، ومجبور بحسب العلوم الكلية العقلية.

وشرح هذا الكلام مكتوب في رسالتي "الفطرة الالهية" وإنها (تلك الرسالة) لأجدى (أكثر نفعا) من تفاريق العصا، (من قطعات المتفرقة للعصا المكسورة) وهذا الكلام مثل عند العرب، وكناية عن كثرة النفع عندهم.

وأحال المصنف في مواضع من كتابه هذا على ثلاثة من مؤلفاته :"السلم"، و"الإفادات"، و"الفطرة الإلهية"، ومدح كتابه هذا.

شرح كلام المصنف

وهناك في محل الاختيار أمران: إدراكات جزئية وإرادة كلية، فعلم أنّ النوع الإنسان كلي، يتعلق بأمور كلية، و يتصرف فيها بإرادة كلية، بخلاف النوع الآخر مثل الحمار والبقر، فإنه ليس لهما إدارك كلي، ولا إرادة كلية، بل إحساسات وإردات جزئية، فالإرادة الكلية تنبعث من الإدراك الكلي، وكذلك له إدركات جزئية جسمانية، تتعلق بالحواس القائمة بالجسم، فالعبد مختار باعتبار تلك الإدركات الجزئية الجسمانية، ومجبور بحسب العلوم الكلية العقلية التي تنبعث منها الإدراكات الجزئية، فالأمور الشرعية كالصلاة والصوم والحج أمور جزئية تتعلق بالجسم، ولصدور الأمر الجزئي مبادٍ جزئية، كالتخيل، والشوق الخاص، والإرادة الخاصة، فالعبد فيها مختار بين أن يفعل و يستحق الثواب، وأن لايفعل فيستحق العقاب، وأما الأمور الكلية التي تتعلق بالإرادة الكلية، ففيها العبد مجبور وغير مختار، لأنها من الأمور الطبيعية غير الإختيار ية، فهو مختار في استعمال جزئيات تلك الكليات من الإدراك، والإرادة، ومجبور في قبول تلك العلوم الكلية العقلية والإرادات الكلية المنبعثة منها.

وبما أن الشرائع أمور جزئية اعتقادية وعملية، صح التكليف بها بالنظر إلى المبادى والوسائل الجزئية الاختيار ية، لأن العبد في أفعاله الجزئية مختار بين أن يفعلها أو يتركها، فباعتبار العلوم الكلية والإرادات الكلية مجبور، فلايكون خالقًا لأفعاله، و باعتبار العلوم الجزئية مختار ،فصح تكليفه وحَسُنَ.

ويمتنّ الله على عباده بإعطاء العقل والسمع والبصر ﴿وجعل لكم السمع والأبصار والأفئدة﴾ و قد قال ﴿ألم نجعل له عينين و لسانا و شفتين﴾ فهذه النصوص وأمثالها تدل على أن للعبد اختياراً جزئيا لاستعمال هذه الوسائل والنِعم، فمايترتب ويحصل منها يكون أيضًا اختياريًا لأجل أن أسبابها اختيارية .

ورابعاً لوكان كذلك لم يكن الباری مختاراً في الحكم لأن الحكم على خلاف المعقول قبيح

والجواب: أن موافقة حكمه تعالى للحكمة لا توجب الاضطرار

ولما فرغ المصنف عن شرح الجملة المعترضة لبيان مسألة اختيار العبد وعدمه أراد أن يبين ما بقي من دلائل الأشاعرة الخمسة، وهو الرابع والخامس فقال:

٤-ورابعا : لوكان كذلك (أي لوكان الحسن والقبح عقليين) لم يكن البارى تعالى مختاراً في الحكم، لأن الحكم على خلاف المعقول قبيح .

حاصل الدليل : أنه لوكانا عقليين لزم أن لايكون البارى تعالى فاعلاً مختاراً في إصدار أحكامه، والتالي باطل فالمقدم مثله، وجه اللزوم لأنه إذا حكم في هذه الصورة إنما يحكم على موافق العقل، فيأمر بالحَسَن ويمنع عن القبيح، لأن الحكم على خلاف المعقول بأن يأمر بالقبيح ويمنع عن الحَسَن يكون قبيحاً ومحالاً، لاستلزامه الجهل، وإذا كان محالاً فيحكم على موافقة العقل وجوبًا، فيجب عليه الحكم بموافقة العقل، و الحكم، بخلاف المعقول قبيح، فصار مضطراً في حكمه، وهو باطل.

وحاصل الجواب : أن حسن الفعل يكون لترتب الحكمة عليه، وقبحه يكون لعدم ترتب الحكمة عليه .

فموافقة حكمه تعالى للحكمة لايوجب الاضطرار، لأن أفعاله تعالى لاتخلو عن الحكمة ﴿أفحسبتم أنما خلقناكم عبثًا﴾ بل كلها مبنية على الحكمة، ﴿خلق لكم مافي الأرض جميعاً﴾ ﴿جعل لكم الأرض فراشًا﴾ فاللام للحكمة لا للعلة، فإن أفعاله تعالى ليست بمعللة عندنا خلافا للمعتزلة .

وخامساً لوكان كذلك لجاز العقاب قبل البعثة ، وهو منتف بقوله تعالى : ﴿وماكنا معذبين حتى نبعث رسولاً﴾ فإنّ معناه ليس من شاننا ولايجوز منا ذلك

أقول : الجواز نظراً إلى الفعل لاينافي عدم الجواز نظراً إلى الحكمة ، كيف؟ وحينئذ قدكان لهم العذاب بنقصان العقل وخفاء المسلک، ولهذا قال الله تعالى ﴿لئلايكون للناس عل الله حجة بعد الرسل﴾

وأيضاً الملازمة ممنوعة ؛ فإنّه فرع الحكم ، ونحن لانقول به ، وإنما ينتهض على المعتزلة ، فخصصوا العذاب بعذاب الدنيا بدلالة السياق، وأولوا أيضا بالعقل، فإنه رسل باطن إلى غير ذلک

٥-وخامساً لوكان كذلك (أي كان الحسن والقبح عقليين) لجاز العقاب قبل البعثة (قبل بعثة الرسل) وهو منتفٍ لقوله تعالى ﴿وماكنا معذبين حتى نبعث رسولا﴾ فإن معناه ليس من شاننا ولايجوز منا ذلك، أي قبل البعثة وهي بعثة الرسول).

قال المصنف في رد هذا الدليل :أقول: الجواز (جواز العقاب) نظراً إلى ذات الفعل (الموجبة الحسن أو القبح) لاينافي عدم الجواز (عدم جواز العقاب)، نظراً إلى الحكمة، وكيف (يجوز العقاب نظراً إلى الحكمة)قبل البعثة، وحينئذٍ (حين عدم بعثة الرسل) يكون لهم العذر بنقصان العقل، (أي بنقصان عقولهم، وعدم فهمهم وجوب الإيمان، أو يكون لهم العذر) بخفاء المسلك (أي خفاء علة الحسن والقبح)ولهذا قال تعالى في ضرورة إرسال الرسل ﴿لئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل﴾.

والجواب الثاني عن الدليل الخامس مايأتي :وأيضًا الملازمة بين كونهما عقليين وبين جواز العقاب قبل البعثة ممنوعة، فإن جواز الثواب والعقاب فرع الحكم من الله ونحن (الماتريدية) لانقول به (بالحكم قبل البعثة)، وإنما ينتهض و يقوم هذا الدليل على المعتزلة؛ فإنهم يقولون بالحكم قبل البعثة .

وأجاب القائلون بالعقاب بمجرد القبح العقلي والحسن العقلي من الآية أوّلاً

بالتخصيص: أي وماكنا معذبين في الدنيا، فخصّصو (العذاب) بعذاب الدنيا، بدلالة السياق ﴿وإذا أردنا أن نهلك قرية أمرنا مترفيها﴾ (وإنما تكون القرية والهلاك في الدنيا).

وأجابوا ثانيًابالتأويل: أي وأوّلوا (الرسول المذكور في الآية) بالعقل، أي وماكنا معذبين في الدنيا حتى نبعث رسولاً حقيقيًا أو وماكنا معذبين حتى نبعث فيهم رسولاً باطنًا وهو العقل الكامل بعد البلوغ، فإنه رسول باطن.

(إذهب إلى غير ذلك)من تأويلاتهم:

١-منها :أن المراد من الرسول المنبه، سواء كان رسولاً أو عقلاً.

٢- ومنها: وماكنا معذبين بترك الشرائع التي لاسبيل إليها إلا بالتوقيف، والتعليم، والكل غير ظاهر ومبنى على التكلفات والأدلة العقلية.

ادلة المعتزلة على نفى شرعية الحسن والقبح فى الأفعال

وقالت المعتزلة أولاً : لوكان الحكم شرعياً لزم إفحام الرسل عند أمرهم بالنظر في المعجزات

فيقول : لا أنظر مالم يجب النظر عليّ، ولايجب عليّ مالم أنظر

قالوا : و لايلزم علينا ؛ لأن وجوب النظر عندنا من القضايا الفطرية القياس، وفيه مافيه

١-قالوا في دليلهم الأول :لو كان الحكم بالحسن الشرعي والقبح الشرعي لزم افحام الرسل (واسكاتهم واعجازهم عن اقامة الدليل على صدقهم)عند ما يأمرون أمّتهم بالنظر في معجزاتهم ؛لأنه يقول المأمور بالنظر في المعجزة :أنا لا أنظر في المعجزة ما لم يجب النظر عليّ، ولا يجب عليّ النظر ما لم أنظر .فتوقف النظر على وجوبه ,وتوقف وجوبه عليه، وهذا دور، والدور محال، فصارت الدعوة محالا من أجل الحسن والقبح الشرعيين، وثبت كونهما عقليين.

ولما أورد على دليل المعتزلة معارضة أراد المصنف أن يذكر جواب تلك المعارضة

من جانب المعتزلة فقال: قالوا (المعتزلة): ولا يلزم علينا (معارضة ولا افحام الرسل)

تفصيل المعارضة: أن ثبوت وجوب النظر وان كان بالعقل عندكم ولا يحتاج إلى الشرع، ولكنه نظري، فيمكن أن يقول المأمور بالنظر في المعجزة: لا أنظر في المعجزة ما لم يثبت وجوب النظر علي، فيتوقف ثبوت النظر على ثبوت وجوب النظر، وثبوت وجوب النظر موقوف على النظر نفسه، فصار النظر موقوفا على نفسه، وهذا هو الدور الذي كان يلزم حين شرعية الحسن والقبح، فلزم عليهم ما لزم على الأشاعرة.

وتفصيل الجواب: أن عدم لزوم الإشكال والمعارضة علينا لأجل أن وجوب النظر في المعجزة عندنا من القضايا الفطرية الّتي يكون قياسا تها معها، مثل قولنا: الأربعة زوج، فإن تلك القضية قياسها ودليلها معها، وهو قولنا: لأنها منقسمة بمتساو بين (اثنين اثنين) أي وجوب النظر عندنا من النظرى الّذى قياسه ودليه معه، فلا يتوقف وجوب النظر على النظر نفسه، حتى يلزم الدور؛ لأن النظر إنما يكون للحصول على العلم بشيئ، والاحتياج إلى العلم فطري وبديهي.

ثم أشار المصنّف إلى الاعتراض على هذا الجواب فقال: (وفيه ما فيه)، من الإشكال، ثم فصّل الاعتراض في تعليقه (حاشيته) بقوله: فيه إشارة إلى أن وجوب النظر موقوف (١) على افادة النظر العلم مطلقا، وفي الالهيات (المسائل الّتى تتعلق بالله الحق والايمان به وبرسله) خاصّة.

(٢) و(موقوف) على أن معرفة الله واجبة.

(٣) و(موقوف) على أن المعرفة لا تتم إلّا بالنظر، وعلى أن ما لا يتم الواجب إلّا به فهو واجب، وكلّ منها (من الأمور الأربعة) لا يثبت إلّا بالنظر الدقيق، والموقوف على النظر نظري، فتأمل (أن الإشكال الوارد على دليلكم قدعاد وأبطل دليلكم).

أصل الجواب عن دليل المعتزلة:

والجواب أنا لانسلم أن الوجوب يتوقف على النظر، فإنه بالشرع، نظر أولم ينظر، وليس ذلك من تكليف الغافل، فإنه يفهم الخطاب

والجواب من جانب الأشاعرة أنّا لا نسلّم أنّ وجوب النظر يتوقف على النظر؛ فإن الوجوب يثبت بالشرع، (سواء)نظر في المعجزة أولم ينظر، لأن الحكم يكون من جانب الشارع، فالوجوب أيضا يكون منه،

ولما كان يرد على هذا الجواب أن المأمور أو المكلّف غافل عن كون الوجوب من الشارع أومن غيره، فيلزم تكليف الغافل، وإنما تكون بعثة الرسول لازالة الغفلة، أجاب عنه بقوله :وليس ذلك (العلم بالوجوب من الشرع)من تكليف الغافل ؛فانه يفهم الخطاب بعد ما جاءه الخطاب من الشارع بالبعثة.

بيان دليل المعتزلة على أسلوب لا يرد عليه

رد المصنف الذى سماه جوابا

أقول:لوقال لا امتثل مالم أعلم وجوب الامتثال، إذ له أن يمتنع عما لم يعلم وجوبه ، ولا أعلم الوجوب مالم امتثل لكان بمحل من المساغ، فيلز الإفحام

أقول :لو قال المكلّف المأمور بامتثال الأمر بالنظر في المعجزة :لا أمتثل أمرك ما لم أعلم وجوب الامتثال، (اذ له أن يمتثل عمّا لم يعلم وجوبه)ولا أعلم الوجوب ما لم أمتثل، لكان بمحلّ من المساغ (الجواز والإمكان) فيلزم الإفحام (إفحام الرسل) و يلزم صدق الدليل على كون الحسن والقبح عقليين)

الجواب الصحيح عن دليلهم

والحق أن اراءة المعجزات واجبة ، على الله تعالى لطفاً بعباده عقلاً أو عادة ، وهو "متم نوره ولوكره الكافرون"

والحق أن اراء اة المعجزات واجبة على الله لطفاً بعباده عقلاً (عند المعتزلة، أو عادةً (عند أهل السّنة والجماعة)وهو متمّ نوره ولو كره الكافرون .

وحاصل الجواب الحق : أنه لا يلزم افحام الرسل، لأنّ المكلف المأمور بالايمان

بالمعجزات والرسول لا يستطيع أن يقول :لا وجوب على ما لم أنظر، ولا أن يقول :لا أعلم الوجوب ما لم أنظر، لانّ علمه بالمعجزات حاصل بالضرورة، نظر في المعجزات أو لم ينظر، اذ التّوجه إلى المعجزات قد حصل له باراءة الله تعالى اياه المعجزات، فإنّ اراءة المعجزات واجبة على الله تعالى اجماعاً لطفاً بعباده، أمّا عند المعتزلة فعقلا، وأمّا عند أهل السنة فعادة.

وقوله :"وهومتمّ نوره الخ : دليل على وجوب اراءة المعجزات على الله تعالى إتماماً لنوره ودينه.

دليلهم الثانى على كون الحسن والقبح فى الأفعال عقليين

وثانياً: أنه لولاه لم يمتنع الكذب منه تعالى ، فلايمتنع اظهار المعجزات على يد الكاذب، فينسدّ باب النبوة

و(قالوا)ثانيا: لو لا كون (الحسن والقبح عقليين)لم يمتنع الكذب منه تعالى (و يلزم منه)عدم امتناع اظهار المعجزات على يد الكاذب، وهذا معنى قوله :"فلا يمتنع اظهار المعجزات على يد الكاذب" و يلزم منه أمر آخر وهو انسداد باب النبوّة، وهذامفهوم قوله : "فينسد باب النبوة"؛ لأنه إذا لم يكن القبح في الأفعال عقليا، فلا يكون الكذب قبيحا عقلا، وإنّما يكون قبيحا شرعا فقط، فيكون الكذب في العقل جائزاً ومباحاً، ولا بأس بصدور الجائز عقلا منه تعالى، فجاز صدور الكذب المباح عقلا منه تعالى.

وإذا جاز صدور الكذب منه جاز اظهار المعجزات على يد الكاذب أيضا، والمدّعى الكاذب لا يكون نبيّا، ولو أظهر المعجزات على يد الكاذب فلا يوجد نبي صادق و ينسد باب النبوة .وهذا محال عقلا وشرعا .

وخلاصة الدليل على نمط القياس الاستثنائى : أنه لو لم يكن الحسن والقبح عقليين لزم عدم امتناع الكذب منه تعالى، ولو لم يمتنع الكذب منه تعالى لزم عدم امتناع اظهار المعجزات على يد الكاذب في دعوى النّبوة، والتاليان (في الشرطيتان)باطلان فالمقدمان مثلهما .

والنتيجة: فلو لم يمتنع اظهار المعجزات على يد الكاذب لا نسدّ باب النبوة.

الجواب من جانب الأشاعرة

والجواب أنه نقص، وقد مرّ أنه لانزاع فيه

والجواب أن الكذب نقص منافي لصفة الكمال، وهو الصدق، والنقص قبيح عند الأشا عرة أيضا، كما أن الصدق حسن عندهم، فالكذب قبيح قبل الشرع، فيمتنع صدوره منه تعالى، فامتنع الكذب منه تعالى، وكذلك امتنع ابراز المعجزات بيد الكاذب منه تعالى، وقد ثبت عقلية الحسن بمعنى صفة الكمال وعقلية القبح بمعنى صفة النقصان، وهذا هو المعنى من الحسن والقبح، وليس فيه نزاع، . إنما النزاع في المعنى الثالث، وهو الحسن بمعنى استحقاق المدح في الدنيا، والثواب في الآخرة، والقبح بمعنى استحقاق الذمّ في الدنيا والعقاب في الآخرة، وهذا معنى قوله :"وقد مرّ أنه لا نزاع فيه "أي في كون المعنى الأول عقلياً.

ذكر جواب صاحب "المواقف" عن دليل المعتزلة ثم الرد عليه

ومافي "المواقف" أن النقص في الأفعال يرجع إلى القبح العقلي فممنوع، لأن ما ينافي الوجوب الذاتي كيفاً كان أو فعلاً من الاستحالات العقلية، ولذلك أثبته الحكماء

وما في "المواقف"أن النقص في الأفعال(مثل الكذب واظهار المعجزات على يد الكاذب)يرجع إلى القبح العقلي(بالمعنى الأول المتفق عليه بيننا و بين المعتزلة)فيلزم نسبة الكذب إليه تعالى، وهو ممتنع، لأجل عقلية قبح الكذب أيضا .(فما في "المواقف"ممنوع لأنّ القبح بالمعنى الأول (كون الشيئ صفة نقص)والحسن به (كون الشيئ صفة كمال)يستلزم الحسن والقبح بالمعنى الثالث المتنازع فيه(أي كما لا تصح نسبة القبح بالمعنى الأول إليه تعالى عقلاً كذلك لا تصح نسبة القبح بالمعنى الثالث إليه تعالى، والى

هذا المعنى أشار المصنف بقوله :"لأن ما ينافي الوجوب الذاتي كيفاً كان (كالصفات النفسية مثل الفرح والحزن)أو فعلاً(كالكذب)،إسناده إليه تعالى من الاستحالات العقلية".

ولذلك (لأجل منافاته الوجوب الذاتي)اثبته (اسناد الكذب إليه تعالى) الحكماء من الاستحالات العقلية، مع أنهم لا يقولون بدين من الأديان الشماوية .

بيان ما يلزم على الأشاعرة من الإشكال

لكن يلزم على الأشاعرة امتناع تعذيب الطائع كما هو مذهبنا، ومذهب المعتزلة ، فإنه نقص يستحيل عليه تعالى

ولكن يلزم (على هذا الأصل، وهو أن إسناد النقص إليه تعالى مستحيل) على الأشاعرة (القائلين بجواز تعذيب الله المطيع) امتناع تعذيب الطائع، كما أن الامتناع مذهبنا (الماتريدية) و مذهب المعتزلة ، فإن تعذيب الطائع (ظلم) و نقص يستحيل عليه تعالى .

ويمكن الجواب من جانبهم بأن يقولوا : إن تعذيب الطائع له جهتان :

فمن حيث إنه مطيع تعذيبه ظلم ونقص، ومن حيث إنه عبدالله تعالى وملكه ليس في تعذيبه أي نقص واستحالة، ((إن تعذبهم فإنهم عبادك)) ومن أجل هذه الآية قالوا بجواز وإمكان تعذيب الطائع فلايلزم عليهم شيئ.

١:مسألة وجوب شكر المنعم عقلا

على التنزل شكر المنعم ليس بواجب عقلاً، خلافاً للمعتزلة ، استدل بأنه لو وجب لوجب لفائدة ، ولافائدة له تعالى ، لتعاليه عنها ، ولا للعبد ، أمّا في الدنيا فلأنه مشقة ، وأمّا في الأخر ، فلأنه من الغيب الذي لامجال للعقل في ذلك

واعلم أنه قد مرّ في الدلائل الخمسة للأشاعرة أن الحسن والقبح بالمعنى الثالث

(المتنازع فيه) ليسا بعقليين، والآن يريد المصنف الإشارة إلى مسألة أخرى، وهي أن الحسن والقبح العقليين ،هل يفيدان الحكم؟ (وهو الوجوب العقلي في الحسن والحرمة العقلية في القبح) أم لا؟

ثم أخذ الأشعرى المسألة الجزئية، وهي حسن شكر المنعم يبحث عنه، هل هو واجب عقلاً أم لا؟

فذكر المصنف قوله على سبيل التنزل من رأيه العالى (وهو عدم إفادة الحسن والقبح العقليين الحكم) إلى رأي المعتزلة والماتريدية (السافل بأنهما يفيدان الحكم، وقال : (قال الأشعرى)على التنزل (بأن الحسن والقبح العقليين يفيدان الحكم، وأن شكر المنعم حسن عقلاً)، فشكر المنعم ليس بواجب عقلاً (أي لايفيد هذا الحسن العقلي حكم الوجوب) خلافاً للمعتزلة (القائلة بوجوب شكر المنعم عقلاً).

ثم ذكر المصنف دليل الأشعرى وقال : استدل (الأشعرى) بأنه لو وجب (شكر المنعم) لوجب لفائدة، ولافائدة (فيه) لا للمنعم، ولاللشاكر المنعم عليه، ولافائدة له تعالى (وهو المنعم) لتعاليه عنها وعدم حاجته إليها، ولافائدة للعبد الشاكر لا في الدنيا، ولافي الآخرة، أمّا في الدنيا فلأنه (الشكر) مشقة، وأما في الآخرة فلا مجال للعقل في ذلك (في إدارك أمور الآخرة وطريق الشكر فيها).

رد المصنف ذلك الاستدلال بوجوه ثلاثة :

أقول : بعد تسليم ما ادعاه المعتزلة ، كماهو معنى التنزل، القول بأنه لامجال للعقل مشكل، على أنه لو تم هذا لاستلزم عدم الوجوب مطلقاً، والظاهر أن الكلام في الخاص بعد تسليم المطلق، مع أن المشقة لاتنفى الفائدة ، فإن العطايا على متن البلايا، قال الله تعالى ﴿والذين جاهدوا فينا لنهدينهم سبلنا﴾

فقال في الردّ الأول : أقول بعد تسليم ما ادعاه المعتزلة (من كونهما مفيدين للحكم عقلا) كما هو معنى التنزل (وهو النزول من الرأي العالي(وهو عدم إفادة الحسن

العقلي والقبح العقلي حكماً) إلى الرأي السافل، وهو اختيار كون الحسن والقبح العقليين موجبين للحكم) : القول بأنه لامجال للعقل (في درك أمور الآخرة) مشكل ؛ لأنكم لماسلمتم وجوب الحكم عقلاً فقد سلمتم مجال العقل في الفائدة الأخروية، ودرك أمور الآخرة، فالقول بعدم مجال العقل ممالاسبيل إليه ؛ لأن تسليم حسن بعض الأفعال وقبح بعضها عقلاً بمعنى استحقاق المدح والذم، عاجلاً واستحقاق الثواب أوالعقاب آجلاً يقتضي إمكان مجال العقل في أمور الآخرة .

وقال في الرد الثاني : على أنه لو تم هذا (الاستدلال) لاستلزم عدم الوجوب (عدم وجوب الحكم بالحسن العقلي) مطلقاً، سواء كان وجوب شكر المنعم أو وجوب فعل آخر، والظاهر أن كلام الأشعري في الخاص (وهو وجوب شكر المنعم) بعد تسليم المطلق، أي بعد تسليم وجوب مطلق الحكم عقلاً ،كما يدل عليه قوله (على التنزل).

وقال في الرد الثالث :مع أن المشقة لاتنفي الفائدة ؛فإن العطايا على متن البلايا، قال الله تعالى :﴿ والذين جاهدوا فينا لنهدينهم سبلنا ﴾ وفي الحقيقة هذا جواب عن قول الأشعري (ولافائدة فيه) أي في وجوب الشكر، وحاصل الجواب أن في الشكر فائدة للشاكر المنعم عليه، فذكر المصنف دليلين، لأن قوله : (فإن العطايا على متن البلايا) مفهوم وخلاصة لقوله تعالى :﴿لئن شكرتم لأزيدنكم﴾.

دليل المعتزلة على وجوب شكر المنعم

قالوا : إنه يستلزم الأمن من احتمال العقاب بتركه ، وكلما كان كذلك فهو واجب

قالوا إنه (شكر المنعم) يستلزم الأمن من احتمال العقاب بتركه (ترك شكر المنعم)، وكل ماكان كذلك فهو واجب (فشكر المنعم واجب)، قال تعالى : ﴿مايفعل الله بعذابكم إن شكرتم وآمنتم﴾ فعلم أن ترك الشكر موجب للعقاب، والشكر سبب للأمن منه .

ذكر المعارضتين الواردتين على دليل المعتزلة والجواب عنهما

وعورض أولاً بأنه تصرف في ملك الغير بغير إذنه

ويجاب : بل بالإذن العقلي ، على أنه مثل الاستظلال والاستصباح

و ثانياً : بأنه يشبه الاستهزاء ، وهو ضعيف ، فإن المعتبر عند الله تعالى الاخلاص ، وأيضا كيف يقال إن الشرع ورد بوجوب مايشبه الاستهزاء، فتدبر

المعارضة الأولى : وعورض أولاً بأنه (بأن الشكر تصرف في ملك الغير (من القوى الظاهرة والباطنة التي أودعها الله في الإنسان) بغير إذنه، وكل ماهذا شانه فهو حرام، فكذا شكر المنعم .

ثم ذكر المصنف جوابين عن هذه المعارضة :

ويجاب (أولاً) بل (إنه تصرف في ملك الغير) بالإذن (الثابت) بالعقل، فالعقل عندهم كالرسول في وجوب التكليف عند وجوده، فإعطاء العقل دليل على إذن استعماله، واستعمال آلاته من الحواس الظاهرة والباطنة .

(وثانياً) على أنه (استعمال القوى للشكر) مثل الاستظلال بظل غيره، والاستصباح بمصباح غيره، ولاشك في جوازهما، فإنه ليس للغير في الاستظلال والاستصباح ضرر.

وحاصل الجواب (عن المعارضة) أولاً : أن القوى اللازمة لأداء الشكر كلها ملك للعبد وأشرفها العقل، وثانياً : لوسلمنا أنها ملك الغير(وهو الله تعالى) فقد أجازنا بالانتفاع منها، ولولم يجز استعمالها فلم يسأل عنها يوم القيامة ؟﴿إن السمع والبصر الفؤاد كل أولئك كان عنه مسئولا﴾

المعارضة الثانية : وعورض ثانيا بأنه (شكر المنعم الذى نعمه لا تعدّ ولا تحصى) يشبه الاستهزاء، لقلة الشكر، وكثرة النعم، فالاستهزاء حرام، فكذا مايشبهه من

الشكر، قال المصنف في الجواب الأول عنها :وهو ضعيف جدًا ؛ فإن المعتبر عند الله (هو) الاخلاص، لا كثرة العمل، وقلّته ."انما الأعمال بالنيات "وقال في الجواب الثاني عنها : وأيضا كيف يقال :ان الشرع ورد بوجوب ما يشبه الاستهزاء ؟

ولو كان الشكر مشابها بالا ستهزاء لما قال تعالى ﴿واشكروا لى ولا تكفرون﴾ ، ﴿شاكرا لأنعمه﴾، ﴿لئن شكرتم لأزيدنكم﴾.

وفي قوله :(فتدبرّ): إشارة إلى دقّة المقام، أو إلى أن الحق هو وجوب الشكر عقلا، كما أنه واجب شرعاً .

٢:مسألة قدم الحكم وحدوثه، وعدم العلم ببعض الأحكام قبل البعثة

لاخلاف في أن الحكم وإن كان في كل فعل قديماً ، لكن يجوز أن لايعلم قبل البعثة بعض منه بخصوصه

أما عند المعتزلة فلأنه وإن كان ذاتياً، لكن منه ما لايدرك بالعقل علة الحسن والقبح فيه

و أما عند غيرهم فلأن الموجب و إن كان الكلام النفسي القديم ، لكن ربما كان ظهوره بالتعلق، و هو حادث بحدوث البعثة ، فلا حكم مشخص قبلها ، فلاحرج عندنا

ولا بد قبل الخوض في غمار هذا البحث من العلم بأمور هي كالمبادي :

١-الأول: تعريف الحكم : وهو عند علماء الأصول: خطاب الله تعالى المتعلق بفعل المكلّف اقتضاء أو تخييراً.

الخطاب في اللغة :هو توجيه الكلام نحو الغير للافهام، وفي الاصطلاح :هو الكلام الموجّه إلى المكلف لاصلاح فعله وتفريغ ذمّته من الأوامر والنواهي الشرعية .

٢-والثاني : بيان الحكم عند الفقهاء : وهو ما ثبت بخطاب الله تعالى، و يسمّى ذلك بأثر الخطاب، مثل الوجوب والندب والاباحة والحرمة والكراهة .

٣-والثالث : تعيين محلّ الخلاف : وهو الحكم بالمعنى الثاني :أي الحكم الفقهي، وهو أثر خطاب الله تعالى المتعلق بفعل المكلّف من الأحكام الخمسة المذكورة.

٤-والرابع :أن الأحكام الفرعية الخاصّة بكل أمة كانت قبل بعثة نبيّهم غير موجودة وغير معلومة لهم، وأمّا الأحكام الاعتقادية العامّة من التوحيد والّر سالة والقيامة فكانت موجودةومعلومة لاكثر الناس، وخصوصاًعلى ساداتهم وكبرائهم، ولكن كانوا لا يقبلونها ولا يقولون بها .نعم صارت تلك الأحكام الأساسية العامّة تضعف وتخفي عند فترة الرسل، ثم تتجدد بعد مجيئ رسول جديد .

٥-والخامس : قد كان في هذه الأمّة (قبل البعثة)بقايا من ملّة ابراهيم موجودةًمع تحريف وتغيير، وكانوا يُنتسَبون الى ملّتي اليهود والنصارا ومسائلها قبل التحريف وبعد التحريف .

فالقول بعدم وجود الحكم أوالأحكام قبل البعثة مشكل جداً.

٦-والسادس :أنّ الحكم بالمعنى الثاني من ذاتيات فعل المكلف عند المعتزلة فلا يصدر منه فعل لا يكون متصفاً بحكم من الأحكام، يعنى الفعل واتصافه بالحكم موجودان مع وجود المكلّف .فالحكم حادث عندهم .

٧-والسابع :أنّ الحكم بالمعنى الأول (خطاب الله المتعلق الخ)قديم عند الأشاعرة والماتريدية لأنه صفته تعالى، فهو قديم كسائر صفاته .

قال المصنف:لا خلاف (بين أهل السّنةوالجاعة والمعتزلة)في أن الحكم (بالمعنى الأول)وان كان في كلّ فعل (يتعلّق به)قديماً، لكن يجوز أن لايعلم قبل بعثة الرسول (بعض من الحكم بالمعنى الثاني)بخصوصه (لعدم استقلال العقل بادراك الحسن والقبح الموجبين للحكم، وإنّما يعلم بعض الأحكام بعد البعثة وورود الشرع)

١ -أمّا (عدم الخلاف)عند المعتزلة فلأنه (الحكم)وان كان ذاتياً (للفعل)لكن منه مالا يُدرك بالعقل علّة الحُسنِ والقبح فيه **(فلا يعلم بعض الأحكام قبل البعثة عندهم)**.

٢ -وأمّا (عدم الخلاف)عند غيرهم (من الأشاعرة والماتريدية)فلأن الموجب (للحكم)وان كان الكلام النفسى القديم (الذي سمّى خطابا)لكن إنما كان ظهوره

(ظهور الحكم)بالتعلّق (بتعلّق الخطاب الموجب) وهو (التعلّق) حادث بحدوث البعثة، (بعثة الرّسول وتلاوته الخطاب الموجب)فلا حكم (بالمعنى الثاني) مشخّص (ومعيّن) قبلها، فلا حرج عندنا (قبل البعثة في العمل وتركه)

ما هو الأصل فى الأفعال (والأشياء) قبل ورود الشرع و بعده؟

و أما الخلاف المنقول بين أهل الحق (أهل السنة والجماعة) أن أصل الأفعال الإباحة ، كما هو مختار أكثر الحنيفة والشافعية ، أو الحظر كما ذهب إليه غيرهم

و قال صدر الإسلام : الإباحة في الأموال ، والحظر في الأنفس، فقيل: بعد الشرع بالأدلة السمعية ، أي دلت عل أن ما لم يقم فيه دليل التحريم ماذون فيه ، أو ممنوع عنه ، وفيه مافيه

ولما ورد على الكلام السّابق من عدم الخلاف بين أهل السّنة والمعتزلة في عدم العلم ببعض الأحكام قبل البعثة، أنهم قد اختلفوا في الأفعال هل هي في الأصل مباحة أو محرّمة؟فكيف قلت:لا خلاف في عدم العلم ببعض الأحكام قبل البعثة ؟مع أنّ الإباحة والحرمة حكمان ؟

فأجاب عنه المصنف وقال : وأمّا الخلاف المنقول بين أهل الحق بأنّ أصل الأفعال (فيه ثلاثة مذاهب):

١-الإباحة كما هو مختار أكثر الحنفية والشافعية،

٢-أو الحظر والحرمة)كما ذهب إليه غيرهم (أبو منصور الماتريدى، وصاحب الهداية وعامّة أهل الحديث)

٣-وقال صدر الاسلام :الاباحة في الأموال، والحظر والحرمة)في الأنفس.

فقيل (في الجواب عن ذلك السئوال: أنّ هذا الخلاف جاء)بعد الشرع بالأدلّة السمعية،أي دلّت (الأدلّة السمعية)على أنّ ما لم يقم فيه دليل التحريم (فمباح)ومأذون

فيه عند بعض، أوممنوع عنه وحرام عند بعض آخر، وهما (الإباحة والمنع)عقليان.

وجه ضعف هذا الجواب: واشار المصنف بقوله :"وفيه ما فيه" إلى وجه ضعف هذا الجواب،وفصّل وجه الضعف في تعليقه، وقال فيه : إشارة إلى أنّ الّذي يظهر من تتبع كلامهم هو (أنّ) الخلاف قبل (ورود) الشرع ، ومن ثَمّ لم يجعلوا رفع الإباحة الأصلية نسخاً؛ لعدم (ورود)خطاب الشرع بها.

أنواع الأفعال عند المعتزلة أولا و ثانيا

أما المعتزلة فقسموا الأفعال الاختيارية -وهي التي يمكن البقاء والتعيش بدونها، -كأكل الفاكهة ، مثلاً- إلى مايدرک فيه جهة محسنة أو مقبحة ، فينقسم إلى الأقسام الخمسة المشهور ، وإلى ماليس كذلک

ولهم فيه قبل الشرع ثلاثة أقوال : الإباحة تحصيلاً لحكمة الخلق و دفعاً للعبث ، وربما يمنع الاستلزام ، والحظر لئلا يلزم التصرف في ملک الغير بغير إذنه وقد مرّ

١-وأمّا المعتزلةُ فقسموا الأفعال (اولاً إلى الاختيارية وغير الاختيارية، ثم عرّف المصنف الأفعال الاختيارية تعريفاًجديداً:"وهي التي يمكن البقاء والتعيش بدونها "أي لا يحتاج الإنسان ولا يضطرّاليها في حياته، فله اختيار في الاتيان بها وعدمه، فلايكون مسلوب الاختيار في فعلها أو تركها، كأكل الفاكهة مثلاً(عند وجود طعام آخر)وغير الاختيارية :هي التي لا يمكن البقاء و التعيّش بدونها .أي لا اختيار للإنسان في تركها، بل يضطرّاليها في حياته ... مثل الأكل والشرب والنوم وغيرها.

٢-ثمّ قسم الأفعال الاختيارية إلى نوعين :الى ما يُدركُ فيه جهة محسّنة أو مقبحة، والى ما لا يدرك فيه الجهتان .

٣-فينقسم ما فيه جهة محسّنة أو مقبحة إلى الأقسام الخمسة المشهورة .وهي الواجب والحرام والمكروه والمندوب والمباح، وأمّا النوع الثاني الّذى لا يدرك فيه

الجهتان، فللمعتزلة فيه قبل البعثة ثلاثة أقوال :

الأول : الاباحة: تحصيلاً لحكمة الخلق، ودفعاً للعبث،قالت المعتزلة :كانت الأشياء، قبل ورود الشرع مباحة،لوجهين :

الأول : لحصول العلم بحكمة الله في خلق الأشياء، وهي الانتفاع، قال تعالى ﴿هو الذي خلق لكم ما في الأرض جميعا﴾

والثاني :لئلا يلزم العبث في خلق الأشياء، ﴿ما خلقنا السموات والأرض وما بينهما باطلاً﴾ وأشار المصنف إلى الإشكال الوارد على هذا القول وقال:"وربما يمنع الاستلزام "أي لزوم عدم حصول الحكمة ولزوم العبث ممنوع إذا لم يكن الأصل في الأشياء الاباحة، بل كان الأصل الحظر والحرمة، ثم أشار في تعليقه إلى وجه عدم الاستلزام وقال:"انّما خلق الله الأشياء المحرمة ليشتهيها العبد فيصبر، فيثاب عليه، فلا يلزم من عدم الاباحة عبث"

٢-والثالث الحظر (المنع)لئلا يلزم التصرف في ملك الغير بغير اذنه، وقد مرّ (الجواب عن هذا الدليل بأنّ الاذن العقلي ثابت، وأنه كالاستظلال بظلّ غيره، والاستصباح بمصباح غيره إذا لم يكن فيها للغير ضرر)والقول الثاني للمعتزلة انّ الأصل في الأشياء قبل ورود الشرع هو الحظر (والحرمة)واشار المصنف إلى دليلهم بقوله :لئلا يلزم الخ.

ثم أشار إلى الجواب عن هذا الدليل بقوله :وقد مرّ، أي قد مرّ في السابق الجواب عن مثل هذا الدليل .

الجواب عما يرد على هذين القولين

و لايرد عليهما أنه كيف يقال بالإباحة والحظر العقليين ، وقدفرض أنه لاحكم له فيه ، لأن المفروض أن لا علم بعلة الحكم تفصيلاً، ولاينافي ذلک العلم إجمالاً

أقول يرد عليهما أنه يلزم جوازَ اتصاف الفعل بحكمين متضادين في

نفس الأمر

ولما أورد عليها أنه كيف يقال بالاباحة أو الحظر العقليين قبل ورود الشرع؟ وقد فُرض أنه لا حكم للعقل في فعل بحسنه أو قبحه قبل البعثة؟

فأجاب المصنف عنه بقوله: ولا يرد عليها الخ. لأنّ الغرض المفروض أن لا علم بعلّة الحكم (حسنه أو قبحه قبل البعثة) تفصيلاً، ولا ينافي ذلك العلم بها قبلها اجمالاً؛ لأنّ وقت التفصيل بعد وقت الاجمال.

ثم أورد المصنف من عنده ايراداً آخر على ذينك القولين أو المذهبين، فقال: "أقول يرد عليها أنه يلزم جواز اتصاف فعل (لا يدرك جهة حسنه أو قبحه) بحكمين متضادين في نفس الأمر؛ (لأنه إذا كان حكم ذلك الفعل الاباحة والحلّ عند البعض، فمن الممكن أن يكون حكمه الحظر والحرمة عند بعض آخر، وكذا إذا كان حكمه عند بعض آخر الحظر والمنع، فمن الاحتمال أن يكون حكمه في الحقيقة الاباحة والحلّ؛ لأن العقل لم يدرك حسنه أو قبحه، حتى يكون حكمه مطابقاً للواقعي.

ثم ردّ على الجواب (بالاجمال والتفصيل) فقال:

و لا ينفع الإجمال والتفصيل، لأن اختلاف العلة لايرفع التناقض، فتأمل

فقال: ولا ينفع الاجمال والتفصيل: لأنّ اختلاف العلّة (علّة الحكم) بالاجمال والتفصيل، لا يرفع التناقض.

لأنه لو كانت علّة الإباحة إجمالاً، وعلّة الحرمة تفصيلاً لايلزم أن يكون المفروض- وهو الفعل اثنين- حتى يرفع التناقض.

قوله (فتأمل): فيه إشارة إلى الجواب عن ايراده؛ حيث قال في "تعليقه" على هذا القول: فيه إشارة إلى أنّ مبنى الايراد على زعم أهل المذهبين (مذهب الاباحة ومذهب الحظر، وهو العلم بالحكم المطلق (الاجمالي) مع عدم العلم بالحكم المخصوص (التفصيلي)؛ نظر الشارع نظرا إلى خصوصية الفعل، ويمكن أن يجاب (عن أصل

الايراد) بأن الحكم الاجمالي موقت إلى ورود الشرع بالخصوص (بالحكم التفصيلي) فكان كالاجتهاد إذا كان خطأ فهناك يجب العمل به إلى ظهور الصواب مع عدم اتصاف الفعل بالحكمين.

وخلاصة الجواب: أنّ لزوم اجتماع المتضادّين ليس بموجود في بعض الصور، كما إذا كان الوجوب والاباحة بمعنى مالا حرج في فعله، ففي هذه الصورة يمكن أن يكون الفعل واجباً ومباحاً، لأنه ليس في فعلها حرج، وان كان فعل أحدهما لازماً وفي تركه حرج. وليس هنا بينهما تضاد. وفي بعض الصور يكون التضاد بينهما موجوداً، كما في الاباحة والحرمة، ولكن الجواب عن هذا التضاد ممكن، بأن يكون أحدهما في نفس الأمر، والآخر في زعم أهل المذهب، نعم، لوكان كلاهما في نفس الأمر، أو في زعم أهل المذهب يلزم الجمع بين المتضادّين، ولكن ليس الأمر كذلك.

الثالث: التوقف لأن ثمّه حكماً معيناً من الخمسة و لايدرئ أيها واقع
أقول: هذا يقتضي الوقف في الخصوصية، ولاينافي الحكم في الإجمال، فتدبر

٣-والثالث التوقف: لأنّ ثمّة حكماً معيّناًمن الخمسة، ولا يُدرى أيّها واقع، يعني لو اعتقدنا حكماً معيّناً من الأحكام الخمسة، كا الاباحة أو الحرمة، وكان الحكم المعين في نفس الأمر خلاف ما اعتقدنا، يلزم الكذب، وخلاف الواقعي، وهذا باطل، فوجب التوقّف.

ثم اعترض المصنف على قائل التوقف وقال:

أقول: هذا يقتضي الوقف (التوقف) في الخصوصية (أي في الحكم الخاص من الأحكام الخمسة، ولا ينافي (العلم) بالحكم الاجمالي في كل فعل، فتدبر.

وحاصل الاعتراض أنه لا يلزم من عدم العلم بالحكم الخاص وعلّته عدم العلم بعلّة الحكم الاجمالي، فمن الممكن أن يعلم المكلّف قبل ورود الشرع من الأحكام اجمالاً، وان لم يعلم خصوصية ذلك الحكم، فليس دليل التوقف (من لزوم مخالفة نفس

الأمر والواقع)تاماً ومفيداً للقطع بالتوقف.

وفي قوله "فتدبر"إشارة إلى الجواب، وهو أن مراد المتوقفين التوقف عن العلم بحكم خاص وعلته، دون التوقف عن العلم الاجمالي.

التنبيه إلى تقسيم الفعل الحسن والفعل القبيح

الحنفية قسموا الفعل بالاستقراء إلى ماهو حسن لنفسه لايقبل السقوط، كالإيمان، أو يقبل كالصلاة التي مُنِعَت في الأوقات المكروهة، وإلى ماهو لغيره ملحق بالأول، وهو فيما لا اختيار للعبد فيه ،كالزكوة والصوم والحج، شُرِعَت نظراً إلى الحاجة و إصلاح النفس وبيت الله ، أو غير ملحق به كالجهاد والحد وصلاة الجنازة، فإنها بواسطة الكفر والمعصية وإسلام الميت، وهكذا أقسام القبيح، الأمر المطلق مجرداً عن القرائن هل للحسن لنفسه، لايقبل السقوط، كما اختاره شمس الأئمة، أو لغيره، كما في "البديع" ،لثبوت الحسن في المامور به اقتضاء، فيثبت الأدنى

١-**أقسام الفعل الحسن** : الحنفية قسموا الفعل الحَسَنِ بالاستقراء إلى :

(١)ما هو حسن لنفسه وهو على نوعين :مالا يقبل السقوط (قط)،كالايمان (أي التصديق القلبي فانه لايسقط، ولو بالاكراه)

وما يقبله، كالصلاة، فانها منعت في الاوقات المكروهة، وعند الحيض والنفاس

(٢) والى ما هو حسن لغيره، وهذا ايضاً على نوعين :

١ -ملحق بالأول (الحسن بنفسه)وهو إنما يكون فيما لا يكون للعبد فيه اختيار، أي لا يكون للعبد اختيار في وجه الحسن لغيره (وهو أي الالحاق بالأوّل إنما يكون لأجل حسن لا يكون للعبد فيه اختيار)،مثاله :كالزّكاة والصّوم والحج، فحسن الزكاة لأجل دفع حاجة المساكين، وحسن الصّوم لأجل قهر النفس وإصلاحها، وحسن الحج لأجل تعظيم بيت الله الحرام، فإن هذه الثلاث (الزكاة والصوم والحج)إنما

شرعت نظراً إلى الحاجة والنفس والبيت (بيت الله)فالعلل الثلاث ليست في اختيار العبد .

٢- و غير ملحق به (بالأول) كالجهاد و (اجراء) الحد ، وصلاة الجنازة ، فإنّ (محاسن هذه الثلاث) بواسطة الكفر (في الأول) والمنع عن المعصية (في الثاني)واسلام الميّت (في الثالث)

ثم أشار إلى تقسيم قبح الأفعال وقال:وهكذا أقسام القبيح بمعنى يكون القبيح أيضاً على نوعين :قبيح لذاته، وقبيح لغيره .

والقبيح لغيره على نوعين :ملحق وغير ملحق .

١ - مثال القبيح لعينه الّذى لا يزول قبحه كالشرك والزنا .

٢ -ومثال القبيح لعينه الّذى يحتمل الزّوال والسّقوط (زوال القبح و سقوطه) كأكل الميتة، فانه تزول الحرمة عند المخمصة والاضطرار،

٣ -ومثال القبيح لغيره الذي هو غير ملحق بالقبيح لعينه، كصوم يوم العيد، فانه قبيح للزوم الاعراض عن الضيافة(ضيافة الله)، وكالبيع وقت النداء،فانه مكروه وقبيح لأجل خوف فوت صلاة الجمعة.

٤ -ومثال القبيح لغيره الملحق بالقبيح لنفسه،كالغصب ؛فانه حرام وقبيح لأجل تعلق حق الغير بالمغصوب .

ماذا يفيد الأمر المطلق (الحسن لعينه أو الحسن لغيره) ؟

وذكر المصنف فيه مذهبين :مذهب شمس الأئمة السّرخسي، ومذهب السّاعاتي في كتابه "بديع النظام "وقال:الأمر المطلق المجرّد (الخالي) عن القرينة (الدالّةعلى أحد الحسنين)

١ -هل (يكون)للحَسَن لنفسه (الّذى)لا يقبل السقوط ؟كما اختاره شمس الأئمة (السّرخسى)

٢ -أو (يكون للحسن)لغيره :كما في "بديع النظام "؟

ثم ذكر المصنف دليل صاحب "البديع" وقال: لثبوت الحسن في المأمور به اقتضاء، فيثبت (بقدر الضرورة) الأدنى منه، وهو الحسن لغيره .

وإنما يثبت الحسن في المأمور به اقتضاء لأن الآمر حكيم، وهو لا يأمر بالفحشاء والمنكر، وإنما يأمر بما فيه الحسن ضرورةً، فيتقدرُ بقدر الضرورة، وتتحقق الضرورة بأدنى مرتبة الحُسن، وهو الحسن لغيره .

الباب الثاني في الحكم

و هو عندنا خطاب الله تعالى المتعلق بفعل المكلف، اقتضاءً أو تخييرا ، فنحو ﴿والله خلقكم وماتعملون﴾ ليس منه

١-**تعريف الحكم** : وهو عندنا(أهل السنّة)خطاب الله تعالى المتعلّق بفعل المكلّف اقتضاء أو تخييراً.

(١)وقد مرّ تعريف "الخطاب" لغةً وصطلاحاً، فلا حاجة إلى اعادته .

(٢)والمراد بالتعلّق اقتضاء التعلّق لطلب الفعل عن المكلّف أو لطلب الترك عنه، فالأول للوجوب وما بعده، والثاني للحرمة وما بعدها .

(٣)ومعنى التعلّق تخييراً إعطاء الاختيار للمكلّف بين أن يفعله أو يتركه، أي ليس اتيانه ضروريا،ولا تركه لازماً، وهو إشارة إلى الإباحة .

فالخطاب في نحو قوله تعالى ﴿والله خلقكم وما تعملون﴾ ليس من الحكم، لأنه لا يتعلّق بفعل المكلّف اقتضاء أو تخييراً، وإنما يتعلّق بأفعاله إيجاداً.

الأبحاث والإشكالات الأربعة

على تعريف الحكم والجواب عنها

وههنا أبحاث : الأول : أنه لاينعكس، فإنه يخرج منه الأحكام الوضعية، فمنهم من زاد "أو وضعاً" ومن لم يزد، فتارة يمنع خروجها عن الحد، فإن الاقتضاء أعمّ من الصريحي والضمني، والقصة من حيث هي قصة لا اقتضاء فيه

و ما في التحرير : أن الوضع مقدم عليه لايضر، لصدق الأعم، وتارة

يمنع كونها من المحدود ، فإنا لانسمى حكماً ، وإن سمى غيرنا، ولامشاحة

١-البحث الأول : أن تعريف الحكم لاينعكس، أي لا يصدق على جميع أفراد المعَرف (الحكم)كما أنّ المعرّف يصدق على جميع أفراد المعرّف (بكسر الراء)فانه يخرج منه (من التعريف)الأحكام الوضعية كالشرط، والسبب، والعلامة ونحوها؛ اذليس فيها اقتضاء ولا تخيير؟

والجواب : وقد أجيب عن هذا البحث بأجوبة مختلفة :

١-فمنهم من زاد (في التعريف قيد)وضعاً،أي الحكم خطاب الله تعالى المتعلّق بفعل المكلف اقتضاءً أو تخييراً أو وضعاً،ففي (الاقتضاء والتخيير)إشارة إلى الحكم التكليفي، وفي (وضعاً) إشارة إلى الحكم الوضعي .

هذا الجواب عند من سلّم الإشكال،ومن لم يسلّم ذلك البحث والإشكال قال المصنف في الجواب عنه

٢-ومنهم من لم يرد (ذلك القيد)فتارة (قال)بمنع خروج الأحكام الوضعية عن التعريف، فإنّ الاقتضاء المذكور في التعريف يدل على اقتضاء وطلب الأحكام الوضعية أيضاً،فانه أعمّ من الاقتضاء الصّريحي والضمني، ففي قوله تعالى﴿اقم الصلاة لدلوك الشمس﴾ فقد اقتضى الله من المكلف أمرين :الصلاة، وهي حكم تكليفي، وكون الصلاة عند دلوك الشمس والزوال، وهذا حكم وضعي؛فصّرح بالصلاة وأشار إلى وقتها وهو الزوال، وهذا هو المراد من قوله :"فإن الاقتضاء أعمّ من الصّريحي والضمني".

ولما ورد على تعميم الاقتضاء إشكال بأنه يلزم منه عدم كون الحدّمانعاً عن دخول الغير في التعريف، فإن القصص دخلت في تعريف الحكم؛ لأن في القصّة أيضا يكون طلب ضمني عن عدم الاتيان بمثل ما أتى به المجرمون المهلكون .

أجاب عنه بقوله:والقصّةمن حيث هي قصّة لااقتضاء فيها، لاصراحةً ولاضمنا.

وحاصل الجواب : أن القصّة لها اعتباران:

فباعتبار أنها إخبار عمّا وقع في الماضي، وليس فيها لحاظ الزجر والمنع عما فعله العصاة الّذين نزل عليهم العذاب لا تكون داخلة تحت الاقتضاء ولا يشملها تعريف الحكم.

وباعتبار أنها تكون للزجر والمنع عمّا فعله المجرمون المعذّبون الذين نزلت عليهم العقوبة يشملها الاقتضاء الضمني، وتكون داخلة في تعريف الحكم، وفرداً من أفراده، فلا ضرر في تعميم الاقتضاء، بل فيه فائدة؛ لشمول التعريف ايّاها.

وأشار المصنف إلى الحيثية الأولى والاعتبار الأول بقوله :(والقصّة من حيث هي قصّة لا اقتضاء فيها).

والجواب عن إشكال ابن الهمام في (التحرير)

وقال المصنف في الجواب الثاني عن الاعتراض الأول :فتارةً يمنع خروجها عن الحدّ، فإن الاقتضاء أعمّ من الصريحي والضمني (أي الاقتضاء الضمني يشمل الأحكام الوضعية).

واعترض ابن الهام في "التحرير"على هذا التعميم وشمول الاقتضاء الضمني الأحكام الوضعية بأنا لا نسلّم شمول الاقتضاء الضمني الحكم الوضعي، وإلّا لزم اشتمال المقدّم(وهو الوقت السبب)على المؤخر (وهو وجوب الصّلاة)ويلزم التكليف بالصّلاة قبل الوقت، فإن الحكم الوضعي (الوقت)مقدّم على الاقتضاء وطلب اداء الصّلاة، فوجوب الصّلاة متأخر الوجود عن دخول الوقت الذي هو علامة الوجوب وسببه .

فكيف يستلزم الاقتضاء الّذى يطلب به وجوب الصلاة وأدائها الوقت الّذى هو مقدم على وجوب الصّلاة وأدائها ؟

فردّ عليه المصنف بقوله: ومافي "التحرير"(لابن الهمام)أنّ تقديم الوضع (الحكم الوضعي)عليه (على الاقتضاء)لا يضرّ(في اشتمال الاقتضاء الضمني الأحكام الوضعية)وقال في دليل عدم الضرر :"لصدق الأعمّ".

وحاصل الدليل : أنّ الاقتضاء على نوعين :اقتضاء خاص،وهو الصّريحي،

واقتضاء عامّ ومطلق يشمل الصريحي وغيره، وإنما يكون الحكم الوضعي مقدّماً على الاقتضاء الصريحي الخاص،دون مطلق الاقتضاء، وكذلك الوجوب يثبت بالاقتضاء الصريحي، دون الاقتضاء العام، فلم يلزم تقديم الوجوب (وجوب الصلاة)على الوقت .

الجواب الثاني من جانب من لا يحسّ بضرورة زيادة قيد "وضعاً"

وتارةًيمنع (من لم يرد قيد (وضعاً)كونها (كون الأحكام الوضعية)من المحدود (من الحكم المعرّف بفتح الراء)(وقال في دليله)فانّا لا نسميها أحكاماً، وإن سمّاها غيرنا أحكاماً(وهذا اصطلاح)ولا مشاحة(لابخل والمضايقة في الاصطلاح).

الثاني : من المعتزلة أن الخطاب أي الكلام النفسي عندكم قديم، والحكم حادث لثبوت عدمه بالنسخ وماثبت قدمه امتنع عدمه، والجواب أن الحادث هو التعلق، فافهم

٢-البحث الثاني : وهذا البحث والإشكال من جانب المعتزلة، فانهم يقولون في اعتراضهم على أهل السّنة :تعريف الحكم ب(خطاب الله تعالى)غير صحيح، اذ خطاب الله عندكم (أهل السنّة)هو الكلام النفسي القديم، والحكم حادث لثبوت عدمه بالنسخ، أي الحكم يقبل النسخ والعدم، بعد الوجود، فإن الخطاب المتأخر يزيل و يعدم الحكم المتقدم، وما ثبت قدمه امتنع عدمه، فلم يثبت قدم الحكم، فكيف يصحّ تعريفه بالخطاب والكلام النفسي القديم؟

والجواب عنه : أنّ تعريف الحكم بالخطاب القديم صحيح؛ لأن الحكم بنفسه قديم، وأنّ الحادث هو تعلقاته بفعل المكلّفين، فَتَعَلّقَ الحكم أولاً بفعل، و بعد المدة زال تعلقه، وتعلّق بذلك الفعل حكم آخر غير الأول، كشرب الخمر تعلّق به أوّلاً الاباحة، ثم تعلّق به الحرمة، وكاستقبال بيت المقدس في الصّلاة تعلّق به الاجازة، ثم تعلق به المنع

قوله : فافهم : فيه إشارة اى أنّ زوال تعلّق الحكم عن فعل لايوجب عدم الحكم حتى ينافي قدمه(إذ وجود ذلك الحكم لايتوقف على الفعل الحادث) .

الثالث : الحد منقوض بأحكام أفعال الصبي من مندوبية صلاته، وصحة بيعه، ووجوب الحقوق المالية في ذمته أولاً، وأجيب بأنه لاخطاب للصبي، وإنما للولي التحريض، وله الثواب، وعليه الأداء، والصحة أمر عقلي، لأنها تتم بالمطابقة، وفيه مافيه

٣-البحث الثالث : أنّ الحد (تعريف الحكم) منقوض (غير جامع لأفراده) بسبب خروج (أحكام أفعال الصبي من مندوبية صلاته، وصحة بيعه، ووجوب الحقوق المالية في ذمته أوّلاً (ووجوب أداء الولى عنه ثانياً) كثمن المبيع الذي اشتراه، وكنفقة زوجته.

ومنشأ النقض هوقول المصنف (المتعلق بفعل المكلّف)فإن الندب والصحة ووجوب الحقوق هنا متعلقه بافعال الصّبي غير المكلف.

وأجيب (عن هذا البحث والاعتراض)بأنه لا خطاب للصّبي.

و حاصل الجواب : أنّ الخطاب (أي الحكم)لا يتعلّق بفعل الصّبي، بل إنما يتعلق بفعل وليّه، فلا يتعلق بفعل الصّبي حكم، حتى يلزم خروجه عن تعريف الحكم و يصير التعريف منقوضاًومن أجل هذا قال المصنف :

وإنما للولى (الّذى يتعلق الحكم بفعله)التحريض (تحريض الصّبي على الصّلاة)وله الثواب، وعليه الأداء (أداء الحقوق المالية الواجبة على الصّبيّ).

وأمّا الصحة (صحة بيعه)فأمر عقلى يعرف بالعقل دون الشرع والخطاب، لأنها تتمّ بالمطابقة، أي لأنّ صحة بيع الصّبيّ إنما تتمّ بسبب موافقته البيع الشرعي الّذى كان بأمر وليّه، وإنما يُعلم موافقته البيع الشرعي المأذون فيه بالعقل، وهذا هو وجه كون صحة بيعه عقلياً،والا فنفس كونه بيعاً ومصداقاً لقوله تعالى((وأحلّ الله البيع))يمنع كونه حكماً عقلياً فقط.

قوله:وفيه ما فيه : أي وفي ذلك الجواب ما فيه من الإشكال الّذى اشار إليه المصنف في تعليقه بقوله :إشارة إلى ما قيل إنّ صلوة الصّبيّ مما يثاب هو به، ولا يعاقب

على تركه، فكيف لا يكون فعله مندوباً؟ والقول بأنه لا ثواب للصبي أصلاً بعيد في غاية البعد، كيف؟ ويلزم أن تكون صلاة الصبي الّذي لا ولي له لغواً، والأظهر أن يقال إنّ ترتّب الثواب ليس موقوفاً على التكليف (كون المصلّي مكلّفاً) ،بل جرت عادته تعالى بأن لا يضيع أجر من أحسن عملاً، (صبياً كان أو بالغاً).

ويمكن أن يكون قوله (وفيه ما فيه)إشارة إلى أصل الجواب عن أصل الإشكال، وهو أن المكلف(الواقع) في تعريف الحكم أعمّ من أن يكون مكلّفاً بالفعل أو بالقوة (باعتبار مايؤل إليه).

الرابع: إنه يخرج (من الحكم) ماثبت بالأصول الثلثة غير الكتاب، والجواب أنها كاشفة عن الخطاب، فالثابت بها ثابت به، وأما عدم نظم القرآن منه (من كاشف الخطاب) مع أنه كاشف عن الكلام النفسي، فلأن الدال كأنه المدلول، وما عن الحنفية أن القياس مظهر بخلاف السنة والإجماع فمبنى على أنه أصرح في الفرعية، فتأمل

٤-البحث الرابع : أنه يخرج (من الحدّ وتعريف الحكم)ما يثبت (أي الأحكام الّتي تثبت) بالأصول (بالأدلة) الثلاثة ، غير الكتاب (من السنّة والاجماع والقياس) لأنها ليست بخطاب الله تعالى، بل هو(ذلك الغير)من خطاب الرسول ﷺ (أو غيره من المجتهدين).

والجواب أن هذه الثلاثة كاشفة عن خطاب الله تعالى، فالسنة والاجماع والقياس شارحة ومبيّنة للكتاب، فالثابت بهذه الثلاثة ثابت بالكتاب .

جواب إشكال يرد على كون الثلاثة كاشفة عن خطاب الله تعالى

وحاصل الإشكال أنك جعلت الثلاثة (السنة والاجماع والقياس)كاشفة عن خطاب الله تعالى، ولم تجعل نظم القرآن(وألفاظه المترتّبة المتناسقة) كاشفاً، بل جعلت

نظم القرآن مثبتاً للأحكام وهذا ترجيح بلا مرجح .

فاجاب عنه بقوله : وأمّا عدم عدّ نظم القرآن من الكاشف عن خطاب الله (مثل الأصول الثلاثة) مع أنه (نظم القرآن) كاشف عن الكلام النفسي الدال على الأحكام، والمثبت لها، فلأنّ النظم الدال على الكلام النفسي هو عين المدلول ، أعني الكلام النفسي الذي هو خطاب الله تعالى المتعلّق بفعل المكلّف، فاعطى للدال (نظم القرآن) حكم المدلول وهو الكلام النفسي ، فجعل الدال (نظم القرآن) مثبتاً لا كاشفاً، بخلاف الأدلة الثلاثة، فانها جُعلت كاشفةً، لا مثبتةً .

جواب الإشكال الوارد على جعل الثلاثة كاشفةً للكتاب

حاصل الإشكال أنّ المصنف جعل الأدلّة الثلاثة كاشفةً ومظهرةً لحكم الكتاب، والمنقول عن الحنفية أنّ الكاشف والمظهر هو القياس دون غيره؟

فأجاب عنه المصنف بقوله: وما (نقل) عن الحنفية أن القياس مظهر، بخلاف السنة والاجماع، (حيث لا يكونان مظهرين) فقولهم (هذا) مبنى على أنه (القياس) أصرح وأكثر ظهوراً في الفرعية وكونه محتاجا إلى غيره، وقوله : (فتأمّل) إشارة إلى أن دليل صراحة فرعية القياس أكثر من غيره ؛فإن القياس يكون مظهراً بعد امور: وجود المقيس عليه، وتعيين علّة الحكم في الأصل، ووجود تلك العلّة في الفرع المقيس، وعدم تخصيص العلّة بالأصل، بخلاف السنة والاجماع، فإنهما لايحتاجان في إثبات الحكم إلى أمور كثيرة وان كان لا بد لهما من شروط .

بيان اعتراض آخر على تعريف الحكم

ثم فى تسمية الكلام في الأزل خطاباً خلاف، والحق أنه إن فُسِّرَ بمايفهم كان خطابا فيه، وإن فُسِّرَ بما أُفْهِمَ لم يكن (خطاباً فيه) بل فيما لايزال، ويبتنى عليه أنه حكم في الأزل أو فيما لا يزال

وهو أنّ في تسمية الكلام النفسي في الأزل خطاباً خلافاً، فلا يصحّ تعريف الحكم به، وفي عبارة المصنف :"ثم في تسمية الكلام في الأزل خطاباً خلاف" إشارة إلى هذا

الاعتراض، ثم اشار إلى الجواب بقوله:"والحق أنه(أن الخطاب) إن فُسّر بما(بالكلام الّذى)يُفهم معناه (في الحال والمآل)كان الكلام خطاباً فيه (في الأزل وفيما لايزال) أي في الماضي الذي لا ابتداء له، وفي المستقبل الذي لا نهاية له .

وإن فُسّرَ الخطاب بما (بالكلام الّذى)افهم أي أوقع به الفهم في الماضى أو الحال لم يكن الكلام خطاباً في الأزل لعدم وجود المخاطبين في الأزل، بل يكون الكلام خطاباً فيما لا يزال (في المستقبل غير المتناهى)عند وجود المخاطبين .

و يبتنى عليه (على هذا الخلاف)أنه (أن الكلام النفسي)حكم في الأزل أو فيما لا يزال، فمن يقول إن الكلام النفسي خطاب أزلى، يقول :ان الكلام النفسى أيضاً حكم أزلى، ومن قال انه (الكلام)خطاب فيما لا يزال، قال :الكلام النفسي أيضاً حكم فيما لا يزال .

شرح قيود التعريف وأقسام الحكم الفقهى

ثم الاقتضاء إن كان حتماً لفعل غير كف فالإيجاب، وهو نفس الأمر النفسي، أو ترجيحاً فالندب، أو حتما لكف، فالتحريم، أو ترجيحاً فالكراهة ،والتخيير الإباحة

ولما فرغ المصنف عن أجوبة الأبحاث والاعتراضات الواردة على تعريف الحكم شرع في شرح قيود التعريف والأقسام الّتى تدلّ عليها القيود .

١ - ثم الاقتضاء (الذي هو بمعنى الطلب)(١)إن كان لطلب فعل غير كف حتماً ووجوباًفهو الإيجاب .

٢ -وإن كان (ذلك الاقتضاء) ترجيحاً(ترجيح جانب الوجود)فهو الندب.

٣ -وإن كان الاقتضاء حتما ووجوباً لكف فعل فهو التحريم.

٤ -وان كان ترجيحاً (لجانب عدم فعل)فهو الكراهة.

٥ -والتخيير (جعل المكلف مختاراً في الفعل وتركه)هو الاباحة .

فاشتمل تعريف الأحكام الفرعية الخمسة التي هي من الحكم بمعنى أثر الخطاب والثابت به.

وذلك الاقتضاء قد يكون في النصوص بصيغة الأمر، وقد يكون بصيغة النهي، وقد يكون الإخبار بمعنى الأمر أو النهي .

واعلم أن الأصوليين قسموا الحكم بمعنى الخطاب إلى الأقسام الخمسة، المذكورة باعتبار نفس الدليل المشتمل على الاقتضاء أو التخيير .

والحنفية لاحظوا حال الدال (كونه قطعياً أو ظنياً) فقالوا إن ثبت الطلب الجازم بقطعي فالافتراض والتحريم ، أو بظني فالإيجاب وكراهة التحريم ، ويشار كانهما في استحقاق العقاب بالترك ، ومن ههنا قال محمد كل مكروه حرام تجوّزاً ، والحقيقة ما قالاه : إنه إلى الحرام أقرب ، هذا

وأمّا الحنفية فلاحظوا حال الدليل الدال على الحكم بمعنى أثر الخطاب أعنى الحكم الفقهي، فقسموا الحكم الثابت بالخطاب إلى الأنواع الأربعة:

فقالوا :ان ثبت الطلب الجازم بدليل قطعى فالحكم

١ :هو الافتراض (في طلب الفعل).

٢ :والتحريم (في طلب الترك)وان ثبت بدليل ظنّيّ .

٣ :فا الحكم هو الإيجاب (في طلب الفعل).

٤ :وكراهة التحريم (في طلب الترك).

وحكم الإيجاب وكراهة التحريم أنها يشاركان الافتراض والتحريم في استحقاق العقاب بترك الواجب وترك الاجتناب عن كراهة التحريم .

ومن أجل مشاركة الحرام والمكروه تحريماً في العقاب بسبب ترك الاجتناب عنهما قال محمد ـ:كلّ مكروه حرام تجوزاً (مجازاً)،والحقيقة ما قاله الشيخان (أبو حنيفة وأبو يوسف):"إنه (المكروه تحريماً) الى الحرام أقرب "خذ هذا واحفظه . فقول محمد مجاز؛ لأنّ منكر المكروه تحريما لا يكفر، ولو كان حقيقة لزم القول بكفر منكر المكروه تحريما ،

ولم يقل به أحد .

دفع التعارض عن كلام الأصوليين

واعلم أنهم جعلوا أقسام الحكم مرة الإيجاب والتحريم، وأخرى الوجوب والحرمة، فحمل بعضهم على المساعة، وبعضهم على أنهما متحدان بالذات ومختلفان بالاعتبار، فإن معنى افعل إذا نسب إلى الحاكم يسمى إيجاباً، وإذا نسب إلى الفعل يسمى وجوبا .

واعلم أنهم جعلوا أقسام الحكم مرة الإيجاب والتحريم، وأخرى الوجوب والحرمة، فحمل بعضهم (هذا) على المساعة ، وبعضهم على أنهما متحدان بالذات ومختلفان بالاعتبار، فإن معنى افعل إذا نسب إلى الحاكم يسمى إيجاباً، وإذا نسب إلى الفعل يسمى وجوبا

واعلم أنهم (الأصوليين) جعلوا أقسام الحكم مرة الإيجاب والتحريم، وأخرى الوجوب والحرمة، (مع أن الوجوب غير الإيجاب والحرمة غير التحريم)؟

وأجابوا عن هذا التعارض بوجهين :

١ :فحمل بعضهم هذا على المساعة والمجاز، بأن الإيجاب سبب الوجوب والتحريم سبب الحرمة، فذكروا السبب وأرادوا المسبب، وهذا هو وجه المساعة والمجاز .

٢ :وحمل بعضهم على أنهما متحدان بالذات، ومختلفان بالاعتبار، فيذكر أحدهما في محل الآخر، نظراً إلى الاتحاد الذاتي، ثم أشار إلى اختلافهما اعتباراً، فقال : فإن معنى (افعل)إذا نسب إلى الحاكم (الآمر)سمّي إيجاباً، وإذا نسب إلى الفعل (فعل المكلف المأمور)سمّي وجوباً.

الايراد على الجواب الثاني والجواب عنه

وأورد أن الوجوب مترتب على الإيجاب ، فكيف الاتحاد؟ ويجاب بجواز ترتب الشيئ باعتبار على نفسه باعتبار آخر

ثم أورد المصنف على الجواب الثاني إشكالاً وقال :

وأورد أن الوجوب مترتِّب على الإيجاب (موجود بعده) فكيف الاتحاد (بين العلّة والمعلول، وبين المقدّم وجوداً وهو الإيجاب، وبين المؤخر وهو الوجوب)؟

وكذلك نفس النسبة بين التحريم والحرمة في التقديم والتأخير.

ثم أجاب وقال : ويجاب بأنه جاز أن يترتب شيئ باعتبار (وصف من الأوصاف وحيثية من الحيثيات) على نفسه باعتبار آخر (بوصف آخر وحيثية أخرى) ثمّ شرح هذا الترتب وقال : ومرجعه (هذا الترتب) الى ترتب أحد الاعتبارين على الاخر، أنه ليس ترتب ذات أحدهما على ذات الآخر، حتى يلزم المحال، وتقدم الشيئ على نفسه، وكونه موجوداً قبل وجوده.

ومرجعه إلى ترتب أحد الاعتبارين على الآخر، قال السيد قدس سره :
و بهذا يجاب عما قيل إن الإيجاب من مقولة الفعل والوجوب من مقولة الانفعال، ودعوى امتناع صدق المقولات على شيئ باعتبارات شتى محل مناقشة ، انتهى .

وهذا إيراد على الجواب الثاني إشكال على أسلوب آخر، وهو أنه كيف يمكن الاتحاد الذاتى بين الإيجاب والوجوب والتحريم والحرمة؟ مع أن الإيجاب (والتحريم) من مقولة الفعل، والوجوب (والحرمة) من مقولة الانفعال وهما مقولتان مختلفتان متبائنتان ؟

فقال المصنف ناقلاً الجواب عن السيّد الشريف: قال السيّد : وبهذا الجواب عن الإشكال الثاني (من اختلاف الاعتبارين) يجاب عمّا قيل (في الايراد بأسلوب آخر) وهوأن الإيجاب من مقولة الفعْل، والوجوب من مقولة الانفعال (فكيف يمكن الاتحاد ذاتاً؟)

وحاصل هذا الجواب : أنه لا يلزم اتحاد المقولتين المتبائنتين، لأن صدق احدى

المقولتين باعتبار، وصدق الأخرى باعتبار آخر، يعنى التغاير الاعتبارى كاف في صدقهما على شيئ واحد . فإن صدق الإيجاب على (افعل) يكون باعتبار الحاكم الآمر، وصدق الوجوب عليه يكون باعتبار فعل المكلف، فلم يلزم اتحادهما ذاتاً.

ثم قال السيّد في تفصيل الجواب :ودعوى امتناع صدق المقولات (سواء كانت فعلاً أو انفعالاً أوغيرهما) على شيئ (واحد) باعتبارات شتّى محل مناقشة، انتهى.

أقول: الحاصل أن تصادق المقولات الحقيقية لم يلزم، وتصادق الاعتبارية باعتبارات مختلفة ليس بممتنع، فلا يرد ماقيل : إن الشيخ صرح في الشفاء بأن المقولات متبائنة فلايتصادقان ولو بالاعتبار

خلاصة كلام السيد

الآن يبين المصنف خلاصة كلام السيّد و يقول :

أقول :الحاصل (من كلام السيد) أن تصادق المقولات الحقيقية لم يلزم (هنا في كون الحكم إيجاباً تارة ووجوبا أخرى) وإنما لزم تصادق المقولات الاعتبارية باعتبارات مختلفة، وهو ليس بممتنع فإن الكلام النفسى أوا لخطاب النفسى في الحقيقة من مقولة الكيف، وليس من مقولة الفعل أو الانفعال، إلا بالاعتبار وأما (افعل) فباعتبار الحاكم الآمر من مقولة الفعل، لأنه يتعلق بالإيجاب الذي هو من مقولة الفعل وباعتبار نفس الفعل (فعل المكلف) من مقولة الانفعال، لأنه يتعلق به الوجوب الّذى هو من مقولة الانفعال، فاطلاق المقولتين (الفعل والانفعال) على (افعل) مجاز باعتبار تعلقه بالإيجاب الذي هو فعل، وبالوجوب الّذى هو انفعال، فالمقولتان الاعتباريتان صادقتان على شيئ واحد وهو (افعل) باعتبارين مختلفين، وهذا ليس بممتنع .ومن أجل جواب السيد وتفصيله لا يرد الاعتراض الآخر :وهو ما قيل إن الشيخ (على بن سينا) صرح في "الشفاء" "بأن المقولات متبائنة، فلا تتصادقان ولو بالاعتبار" وجه عدم الورود أن المقولات الحقيقة أجناس متبائنة، فلا تصدق اثنان منها على شيئ واحد، ولو كان صدقهما بالاعتبار، أما إذا كانتا مقولتين اعتباريتين فلا شك في صدقهما على

شيء واحد بالاعتبار .

أقسام الحكم الوضعى

ثم خطاب الوضع أصناف :

(١) منها: الحكم على الوصف بالسببية ، وهي بالاستقراء (على نوعين) وقتية كالدلوك لوجوب الصلاة ومعنوية كالإسكار للتحريم

(٢) ومنها : الحكم بكونه مانعاً، إمّا للحكم، كالأبوة في القصاص، أو للسبب، كالدين في الزكوة

(٣) ومنها : الحكم بكونه شرطاً للحكم، كالقدرة على تسليم المبيع للبيع، أو للسبب، كالطهارة للصلاة، وسببها تعظيم الباري تعالى، هذا

ولما فرغ المصنف عن بيان أقسام الحكم التكليفي شرع في بيان أقسام الحكم الوضعي فقال :ثم خطاب الوضع أصناف :

١ـ منها الحكم على الوصف بالسّببية (بكونه سبباً للحكم التكليفي)وهي (السّببية)بالاستقراء على نوعين :

١: وقتية، (أي يكون السّبب وقتياً)ككون الدلوك (زوال الشمس)سبباً لوجوب الصّلاة، لقوله تعالى :﴿أقم الصّلاة لدلوك الشمس﴾

٢: ومعنوية، (أي يكون الوصف سبباً معنوياً للحكم)كالاسكار (فانه سبب معنوى وعلّة)للتحريم، (لقوله عليه السلام :"كل مسكر خمر وكل خمر حرام "وقوله ﷺ"كلّ مسكر حرام".

٢ـ ومنها الحكم بكونه (كون الوصف)مانعاً.

١: إمّا أن يكون ذلك الوصف مانعاًللحكم، كالأبوة، فانها مانعة عن قصاص الأب فيما إذا قتل الأب ابنه، فانه لا يقتص من الأب لأجل قتل الأبن .

٢: وإما أن يكون مانعاً للسبب عن سببيته، كا لدين في منع وجوب الزكاة ؛ فإن صاحب النصاب لو كان عليه دين، فالدين يكون مانعاً عن وجوب الزكوة فيما

عنده من المال، فقدر النصاب من المال كان سبباً لوجوب الزكوة، ولكن الدين منع المال عن السببية.

٣-ومنها الحكم بكونه (كون الوصف)شرطاً.

١:إمّا شرط للحكم، كالقدرة على تسليم المبيع والثمن لصحة البيع، فإن البيع حكم شرعي تكليفي، وشرط صحته قدرة البائع على تسليم المبيع وقدرة المشترى على تسليم الثمن، والا فيفسد البيع.

٢:وإما شرط للسبب، كالطهارة فانها شرط للصلاة التي هي سبب تعظيم البارى تعالى، فإنّ سبب الصّلاة هو تعظيم الله تعالى ولا يتحقق هذا التعظيم الا مع الطهارة، خذ هذا واحفظه . فأصناف الحكم الوضعي ثلاثة، وأقسامه التفصيلية ستة.

المسائل المتعلقة بالأحكام العملية

والآن نشرع في مسائل الأحكام ولنقدم عليها تعريف الواجب، وهو ما استحق العقاب تاركه استحقاقاً عقلياً أو عادياً والعفو من الكرم

وقيل : هوما أوعد العقاب على تركه ولايخرج العفو لأن الخلف في الوعيد جائز دون الوعد

يقول المصنف :والآن (بعد الفراغ عن تعريف الحكم وبيان أقسامه من الأحكام التكليفية والوضعية)نشرع في مسائل الأحكام، ولنقدّم عليها (على المسائل)تعريف الواجب ثم ذكر له تعريفين :

١. **تعريف الواجب الأول:** (١)وهو ما استحق تاركه العقاب استحقاقاً عقلياً، أو عادياً،(وأمّا عدم العقاب)والعفو (عنه فهو)من الكرم، (أي من كرم الله تعالى على عباده).

شرح التعريف : ولمّا كان حسن الأفعال وقبحها عقليين عند المعتزلة، وكانا مستلزمين للحكم عندهم عقلاً، وكان الحسن والقبح شرعيين عند الأشاعرة، وموجبين للحكم بعد ورود الشرع زاد المصنف قيد (عقلياً)ليشمل الواجب عند المعتزلة، وقيّد(عادياً) ليشمل الواجب عند الأشاعرة والماتريدية، والماتريدية وان قالوا

بعقلية الحسن والقبح في بعض الأفعال، ولكنهم لم يقولوا باستلزام الحكم عقلاً، فعند الأشاعرة والماتريدية إنزال العقوبة على تارك الواجب أمر عادى عند الله تعالى، وليس بواجب عقلاً،بل ان شاء عاقب، وان شاء عفا وغفر.

قوله :"**والعفو من الكرم**": جواب عن إشكال يرد على قوله :(استحق تاركه العقاب)بأنّ المفهوم من استحقاق العقاب هو وجوب العقاب، سواء تاب أولم يتب، والأمر ليس كذلك، فانه قد يعفو الله تعالى بعد التوبة، وقد يعفو من فضله بغير توبة .

فأجاب عنه بقوله :والعفو من الكرم، وحاصل الجواب أن المراد من الاستحقاق مجرد الصّلاحية وإمكان العقاب لوجود الذنب بترك الواجب، أي يكون استحقاق العقاب عادةً، فانّ العادة أنّ المجرم يعاقب، وأمّا العفو (قبل التوبة أو بعدها)فهو من كرمه تعالى .

(٢)وقيل (في تعريف الواجب الثاني)(هو)ماأُوْعِدَ بالعقاب على تاركه، أي ما أنذر وخوّف تاركه بالعقاب، ولما ورد الإشكال على ظاهره بأنه لا يدل التعريف على إمكان العفو، لأنه لو عفي تاركه لزم الكذب في خبر الوعيد بالعقاب واطلاق الكذب على الله محال.

أجاب عنه بقوله:ولا يخرج (إمكان)العفو لأنّ الخلف في (خبر)الوعيد جائز دون الوعد، إذ الخلف في الوعيد عفو وكرم وسبق للرحمة، وليس بنقصان، وأمّا الخلف في الوعد بالنعمة فغضب، وترك للعفو، وعدم سبق الرحمة، وهذا نقص، تعالى الله عنه، ومغفرة غير الشرك، وإخراج العصاة من النار، والشفاعة بأنواعها كلها دليل على جواز التخلف في الوعيد .

و رُدّ بأن إيعاد الله تعالى خبر، فهو صادق قطعاً ، وتجويز كونه إنشاء للتخويف، كما قيل عدول عن الحقيقة، بلاموجب، على أن مثله يجرى في الوعد أيضا، فينسدّ باب المعاد

أقول : لو تم لدل على بطلان العفو مطلقاً، والكلام في خروجه بعد

تسليم وجوده، فلابد أن يقال إن الإيعاد في كلامه تعالى مقيد بعدم العفو

فقال :ورُدَّ (هذا الدليل أوّلاً)بأن ايعاد الله تعالى (وتخويفه)خبر،فهو صادق قطعاً، (فلا يكون مثل وعيد العبد لمجرد الترهيب والتخويف)قال تعالى ﴿ومن يقتل مؤمناًمتعمداً فجزاء ه جهنم خالدا فيها وغضب الله عليه ولعنه واعدّ له عذاباً أليماً﴾ ولولم يكن هذا الوعيد خبراً صادقاً لماكانت الحاجة إلى هذه التاكيدات البليغة ؟

و(أمّا) تجويز كونه انشاءً (لمجرد)التخويف والترهيب، كما قيل (في الجواب عن هذا الدليل فهو)عدول عن الحقيقة (وهو كونه خبراً)بلا موجب (أي بلا دليل موجب ترك الحقيقة، والعدول عنها إلى المجاز وهو الإنشاء .

وثانياً أنه علا أي (يزيد ويعلوعلى الرد الأول رد آخر)وكلمة (علا) ليست حرف جرّ في مثل هذا الموضع، بل هي فعل من (علىٰ يعلو بمعنى العلو والفوق، أي يجيئ فوق الرد الأول رد آخر ،وهو أن مثل هذا التأويل (أي كون الخبر بمعنى الانشاء، وهو انشاء الطمع والترغيب)يجرى في الوعد (أيضاً)

وإذا اكان الخبر في الوعيد بمعنى انشاء التخويف، وفي الوعد بمعنى انشاء الترغيب والطمع، ولم يكن ثواب ولا عقاب، لم تبق الضرورة إلى قيام القيامة، فينسدّ باب إثبات المعاد وعود الحياة الثانية، ولم تبق الحاجة إلى يوم المعاد .

(وثالثاً)أقول (في الرد)لو تمّ (ذلك الدليل وهو كون خبر الوعيد بمعنى انشاء التخويف)لدل على بطلان العفو مطلقاً، (سواء كان قبل التوبة أو بعدها)يعنى إذا لم يكن العقاب أصلاً ؛لأجل أن الوعيد لمجرد التخويف، لاللعقاب في الواقع، فلا يستحق العبد العقاب، فلا يكون عقاب ولا عفو، فلا حاجة (بعد التعريف الثاني للواجب)الى قوله :"ولا يخرج العفو"وإنما يكون الكلام في خروجه (العفو)(وعدم خروجه)بعد تسليم وجوده باستحقاق العقاب ، وإذاسقط العقاب بتأويل الوعيد بالانشاء لم يبق للعفو محل، فكيف يصحّ قوله :(ولا يخرج العفو)؟

ولمّا ردّ المصنف الأدلة الثلاثة لجواز الخلف في الوعيد أشار إلى الدليل الصحيح

وقال:فلا بد أن يقال(في الدليل)على أن الايعاد (الوعيد)في كلامه تعالى مقيّد بعدم العفو، يعنى الوعيد في كلامه تعالى محمول على الخبر الصّادق المفيد وقوع العقاب بالضرورة، ولكن بشرط أن لا يعفو الله تعالى عن عباده العصاة، وأمّا إذا عفا عنهم فلا عقاب عليهم، قال تعالى :﴿و يغفر ما دون ذلك لمن يشاء﴾ ﴿ولقد عفا عنهم﴾ ﴿ثم عفونا عنكم من بعد ذلك﴾ ﴿عفا الله عمّا سلف﴾

١: مسألة الواجب (الفرض) الكفا ئى وابهام المكلف

الواجب على الكفاية واجب على الكل، أي كل واحد، ويسقط بفعل البعض، ولايلزم النسخ؛ لأن سقوط الأمر قبل الأداء قديكون لانتفاء علة الوجوب، وقيل :(هو واجب) على البعض، لنا إثم الكل بتركه إذا ظنوا أن غيرهم لم يفعل

وفي محل وجوب الفرض الكفائي مذهبان :

١-الأول :أن الوجوب على كلّ فرد، (وحكمه أنه)يسقط الواجب بفعل البعض و أدائه، عن الآخرين، فلا يأثمون بتركه، كصلاة الجنازة والجهاد، ولا يلزم أن يكون ترك عمل البعض بذلك الواجب نسخ وجوب العمل عليه قبل العمل به لوجهين :

الأول: إنما يكون النسخ بالمنع عن العمل، ولم يمنع الشرع البعض الآخر عن العمل به.

والثاني :أنّ سقوط العمل بالأمر قبل الأداء قد يكون لانتفاء علة الوجوب، كسقوط وجوب الزكوة لأجل هلاك النصاب قبل الحول، أو سقوط الصّلاة عن الحائض بسبب عدم طهارتها .

٢-والثاني :أنه قيل إنّ الوجوب أيضاً على البعض المبهم (كما أنّ الأداء على البعض غير المعيّن).

ودليلنا (دليل الجمهور)على الوجوب على كل فرد فرد أنهم إذا علموا أن أحداً لم يعمل بالواجب على الكفاية يأثم كلّهم، ولو كان الوجوب على البعض لم يأثم كلّهم .

أدلة القائلين بالوجوب على البعض

قالوا أولاً: سقط بفعل البعض، ولوكان على الكل لم يسقط، قلنا : المقصود وجود الفعل، وقد وجد كسقوط ماعلى الكفيلين بأداء أحدهما

واحتج هؤلاء البعض بثلاثة أدلة :

١ـ قالوا أوّلاً :سقوط الواجب بفعل البعض دليل على أن الوجوب أيضاً على البعض، ولو كان الوجوب على كل أحد لم يسقط الواجب بفعل البعض، وهذا هو الفرق بين الواجب العيني والكفائي.

قلنا في الجواب عن هذا الدليل :إن المقصود من تشريع ذلك الواجب نفس وجود الفعل المأمور به، وقد وجد من البعض (فيكفي ذلك في الامتثال)كما إذا كان عن رجل كفيلان، فأيهما أدّى الدين سقط عن المدين، كذلك هنا أيّ مكلّف امتثل بالأمر سقط الاثم عن ذمّة الباقين .

وثانياً :الإبهام في المكلف كالإبهام في المكلف به

قلنا: تاثيم المبهم غير معقول

٢ـ(وقالوا)ثانياً :إن الابهام في المكلف المأمور كالابهام في الفعل الّذى كلف به، وإذا كان المكلف به (الفعل المامور به) مبهما لا يمكن الامتثال، فكذلك إذا كان المكلف مبهماً.

قلنا (في الجواب عن دليلهم الثانى):إن قياس ابهام المكلف بابهام المكلف به (الفعل الّذى كلف به)قياس مع الفارق ؛حيث إن إزالة إبهام المكلف به ممكن، لأن تعيينه عند العمل باختيار المكلف، وهو مخير، كما في كفّارة اليمين، فإن الحانث مخير بين أحد الثلاثة :إطعام عشرة مساكين، أو كسوتهم أو تحرير رقبة .

ولكن إبهام المكلف غير صحيح، لأنه (في صورة الترك)يلزم تأثيم المبهم، وتأثيم المبهم يستلزم تعذيب غير معين وهو باطل، إذفيه تعذيب غير الآثم .

وهذا شرح قول المصنف :"قلنا:تأثيم المبهم غير معقول" .

قيل :بل مذهبهم إثم الكل بسبب ترك البعض
قلنا :ترک البعض يقتضي أولاً وبالذات إثم ذلک البعض، وإن كان يؤل إلى إثم الجميع ثانياً وبالعرض ، فيلزم تاثيم المبهم
أقول : الكلّ فرد من البعض المبهم، فإن الكل إذا أتوا به أتوا بما وجب عليهم اتفاقاً ،فإثم الكلّ فرد من إثم البعض، وهذا النحو من تاثيم المبهم معقول البتة، لأنه لاينافي التحصيل، نعم المبهم غير الجامع للكل، أي من حيث أنه مبهم غير معقول، فتفكر

ولما ردّ المستدل هذا الجواب الثاني نقل المصنف ذلك الرد بقوله :قيل مذهبهم(مذهب أصحاب الدليل الثاني)أن اثم الكلّ (جميع المكلفين إنما يلزم)بسبب ترك البعض (الواجب)ثم أجاب عن ذلك الرد بقوله:قلنا الخ

حاصل الردّ أو الجواب من جانب أصحاب الدليل الثاني عن جواب المصنف من لزوم تأثيم المبهم وهو غير معقول كما يأتي:

وإنما يلزم هذا (تأثيم المبهم أو تعذيب غير المعيّن)إذا قلنا بتأثيم البعض، ولكن لا نقول به، بل نقول بتأثيم الكلّ لأجل ترك البعض غير المعيّن، ثم قال المصنف قلنا :ترك البعض الواجب الكفائي يقتضي اثم (ذلك)البعض أوّلاً و بالذات، وإن كان يؤل الترك و(يرجع)إلى إثم الجيع (جميع أفراد المكلفين) ثانياً و بالعرض، فقد أفضى ترك البعض وإثمه إلى إثم الجيع، فبقي البعض الآثم أوّلاً و بالذات مبهماً ،فيلزم تأثيم المبهم، ولا ينفع تأثيم الكلّ .

وبعد الجواب الأول عن (اثم الكل بسبب ترك البعض)بدأ المصنف بالجواب الثاني عنه وقال:أقول:الكلّ (كلّ أفراد المكلفين)من أفراد البعض المبهم، فإن الكلّ إذا أتوا به (بالواجب الكفائي) أتوا(في الحقيقة) بما وجب عليهم اتفاقاً، فاثم الكلّ فرد من اثم البعض، وهذا النحو من تأثيم المبهم معقول البتة، لأنه لا ينافي التحصيل (تحصيل

البعض المبهم الواجب)،نعم المبهم غير مجامع للكلّ، أي من حيث انه غير معقول .

ومحصّل هذا القول أمور :

الأول: أنّ للبعض غير المعين (الذي يكون الوجوب عليه، وفي صورة الترك يكون الاثم عليه)فردين :أحدهما يتحقق في ضمن ذلك البعض، بعض الأفراد، والآخر يتحقق في ضمن الكلّ، أي جميع الأفراد، فالفرد الأول من ذلك البعض مبهم وغير معين، فتأثيمه في صورة الترك غير معقول، والفرد الثاني منه (وهو الكلّ)لا ينافي تحصيل الاثم لأجل الترك، وتأثيم الفرد الثاني (الكلّ)بترك البعض المبهم معقول، حتى لا يلزم تأثيم المبهم وتعذيبه .

والثاني: أن قوله :فانّ الكلّ إذا أتوا به الخ دليل على قوله :الكلّ من أفراد البعض المبهم، وحاصله أن المكلّفين كلّهم إذا عملوا بالواجب الكفائي، فإنه أداء لما وجب عليهم بالاتفاق، وكان الواجب على البعض المبهم، وتحقق الأداء بفعل الكلّ، فعلم أن إتيان الكلّ بالواجب فرد من إتيان البعض به،كما أنّ إثم البعض يسقط بسقوطه عن الكلّ، فثبت بالتقابل أنّ إثم الكلّ فرد من إثم البعض المبهم .

والثالث: أنّ البعض المبهم غير الشامل لفرده الآخر، وهو الكلّ غير معقول تأثيمه، لاستلزامه تعذيب المبهم ،وأمّا في صورة شمول البعض المبهم الكلّ فلا يلزم تأثيم المبهم، فهو معقول .

والرابع: أنّ في قوله :(فتفكر)إشارة إلى بقاء أصل الإشكال، وهو تأثيم البعض المبهم بالذات، وأمّا تأثيم الكلّ فثانياً و بالعرض، فلا اعتداد به .

وثالثاً :قال الله تعالى :﴿فلولا نفر من كل فرقة﴾
قلنا :(المذكور) مأول بالسقوط بفعل البعض جمعاً بين الأدلة

وقالوا(القائلون بالوجوب على البعض، والإثم على البعض في الترك) ثالثاً: (في استدلالهم) قال الله تعالى :﴿فلو لا نفر من كلّ فرقة منهم طائفة ليتفقهوا في الدين﴾.

تفصيل الاستدلال أنّ طلب العلم من فروض الكفاية، والفرقة الجماعة العظيمة،

والطائفة الجماعة القليلة، فأمر بعض الجماعة العظيمة، بطلب العلم وهو علم الدين، فعلم أن الواجب الكفائي يكون على بعض غير معين، والاثم أيضا يكون على ذلك البعض.

قال المصنف في الجواب عن دليلهم هذا: قلنا: (قوله تعالى) مأول بالسقوط بفعل البعض جمعاً بين الأدلة، أي لا تدل الآية على الوجوب على البعض، بل تدل على سقوط الواجب بفعل البعض، وهذه الدلالة لوجهين: الأول: تأثيم الكلّ بترك البعض، ولو كان الوجوب على البعض لم يأثم الكل بترك البعض.

والثاني قال النبيﷺ: "طلب العلم فريضة على كلّ مسلم" فلفظ "كلّ" صريح في الوجوب على الكلّ.

وهذا معنى قوله (جمعاً بين الأدلة) يعني الكتاب والسنة.

ثم في "التحرير" يشكل بسقوط الجنازة بفعل الصبي العاقل، كماهو الأصح عند الشافعية مع أنه لاوجوب عليه
أقول: لا إشكال، فإن ذلك كسقوط الدين بأداء المتبرع

ثم أشار المصنف إلى إشكال في تعريف الواجب الكفائي وقال: في "تحرير الأصول" (لابن الهمام) يشكل (تعريف الواجب الكفائي) بسقوط صلاة الجنازة (التي هو فرض كفائي) باداء الصبي العاقل (كما هو الأصح عند الشافعية) مع أنه لا وجوب عليه، فإنّ المراد من (البعض الذي يسقط الواجب عن الكلّ بفعله) هو من وجب عليه ذلك الواجب أي البالغ، والصبي العاقل ليس كذلك، مع أن صلاة الجنازة إذا أدّاها الصبي العاقل تسقط عن البالغين.

فأشار إلى الجواب بقوله: أقول: لا إشكال؟ فإنّ ذلك (سقوط صلاة الجنازة بأداء الصبي العاقل) كسقوط الدين بأداء (الشخص) المتبرع فإنّ غرض الدائن في صورة الدين هو حصول ماله، فقد وجد.

وكذلك غرض الشارع من الأمر بصلاة الجنازة هو أداء حق المسلم وإكرامه، ودفنه بعد الصلاة عليه، وقد حصل هذا المقصد بصلاة الصبي العاقل.

٢: مسألة الواجب المخير والابهام

فى المكلف به(الفعل الواجب)

إيجاب أمر من أمور معلومة صحيح ، وهو الواجب المخير كخصال الكفارة

تعريف إيجاب المخير : هو إيجاب أمرغير معين من الأمور المتعددة يختاره المكلّف من بينها، كإيجاب أحد الأمور الثلاثة في الكفارة، وهي مذكورة في القرآن كقوله تعالى:﴿فكفّارته اطعام عشرة مساكين من أوسط ما تطعمون أهليكم أو كسوتهم أو تحرير رقبة﴾

وفيه (في أنّ الواجب من الأمور المتعددة هل كلّها أو بعضها ؟)أربعة مذاهب:

١ـ الأول:(وهو مذهب الجمهور)أنّ الواجب واحد غيرمعين من تلك الأمور، ولهذا قال المصنف :في تعريف إيجابه :"إيجاب أمر من أمور معلومة صحيح، وهو الواجب المخير (في الاصطلاح،)كخصال الكفارة "أي إيجاب البعض وأداء ه صحيح .

وقيل: إيجاب بالجميع، ويسقط بفعل البعض، فلو أتى بالجميع يستحق ثواب واجبات
اقول :ذلک فرع جواز اجتماع الجميع، وقدلايجوز، كنصب أحد المستعدّين للإمامة ،ثم هذا الاحتمال ممالم يشتهر قائله

٢ـ والثاني: أنه قيل هو إيجاب الجيع(جيع الأمور المتعددة)و يسقط بفعل البعض، (ثمّ فرّع عليه المصنف وقال:)فلو أتى المكلّف بالجيع يستحق ثواب واجبات (متعددةلأنه أتى بالمأمور به كلّه)

أقول :ذلك (استحقاق ثواب الواجبات) فرع جواز اجتماع الجيع (عملاً)وقد لا يجوز (الاجتماع) كنصب أحد المستعدّين للامامة، ونصب الامام واجب، أي إذا كان المستعدون والأهل للامامة الكبرىٰ كثيرة، لا يمكن الاجتماع ونصب أكثر من واحد، وإلّا لعلى بعضهم على بعض، وأفسدوا في الأرض ﴿لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا﴾

وقال ثانياً: ثمّ هذا الاحتمال (وجوب الكلّ وفراغ الذمة باداء البعض) مما لم يشتهر قائله، حتى يُعتد به ويجاب عنه .

و قد نسب هذا الاحتمال إلى بعض المعتزلة .

وقيل: (هو) معين عنده تعالى وهو مايفعله (العبد) فيختلف
وردّ بأنّ الوجوب يجب أن يكون قبل الفعل، حتى يمتثل، فافهم

٣ـ **والثالث**: أنّ الواجب (في الواجب المخيّر) أحد الأمور المتعددة، وهو معيّن عند الله تعالى، وهو ما يفعله العبد ،ومبهم عند العبد قبل الفعل، فيتعيّن عنده بعد القدرة عليه والفعل، فيختلف، أي يكون ذلك الأمر الواجب المبهم عند العبد مختلفاً باعتبار اختلاف المكلّفين، فبعضهم يأتي بالاطعام عند الحنث، و بعضهم يأتي بالكسوة، و بعضهم يأتي بالتحرير، وليس معنى كونه معيّناً عند الله أن كلّ واحد من المكلّفين يأتي بامر واحد معين من تلك الأمور، بل كلّما يأتي به المكلّف فهو معيّن عند الله .

وضعّف المصنف التعريف الثالث بقوله: ورُدّ بأن الوجوب (إنما) يكون قبل الفعل حتى يمتثل، أي حتى يخاف المكلّف عن ترك الواجب فهيّأ نفسه للامتثال به.

ومنشأ الرد والاعتراض هو القول بأنّ التعيين عند العبد إنما يحصل بعد الفعل والاتيان به، والوجوب إنمايتحقق بعد التعيين، فكذلك الوجوب يثبت بعد الفعل، مع أنه لا بدّ أن يكون الوجوب متعيناً قبل الفعل حتى يمتثل به المكلف.

قال المصنف في تعليقه :اعلم أن الوجوب طلب،والطلب إنما يكون قبل (وجود)المطلوب بالفعل، و(أمّا)التعيين (وإن كان في علم الباري تعالى)ففرع الوجود؛ لأن العلم تابع للمعلوم (الموجود).

وفي قوله(فافهم)إشارة إلى دقة المقام وأهميته، وهو أنّ هذا بالنسبة إلى غيره تعالى، وأمّا علمه تعالى فيكون قبل الوجود و بعده،و يكون معلومه تعالى تابعاًلعلمه.

وقيل : معين لايختلف، لكن يسقط به وبالآخر، ولنا الجواز عقلاً والنص دال عليه

٤ـ المذهب الرابع: أنه قيل إنّ الأمر الواجب من الأمور المتعددة في الواجب المخيّر متعيّن عند الله لا يختلف (باختلاف المكلفين)لكن يسقط الواجب باداء ذلك الأمر المعيّن، و بأمر آخر من تلك الأمور المتعددة .

الدليل على أن الواجب فى (الواجب المخيّر) أمر واحد، دون الجميع

والدليل لنا على أن الواجب (في الواجب المخير)هو أمر واحد (من الأمور المتعددة)على سبيل البدلية، لاالمجموع المؤدّى بالبعض أمران: عقلى ونقلى

أمّا الأول :فالجواز عقلاً، لأن الشارع كأنه قال:انى اوجبتُ عليكم أحد هذه الأمور (من الاطعام والكسوة والتحرير)وهذا (الإيجاب)جائز عقلاً، لأن مصداق (أحد هذه الأمور)موجود في الخارج في ضمن أفراد تلك الأمور، والمفهوم الكلي المتردد بين الأفراد الثلاثة المأخوذ من الأمور المعلومة أيضاً موجود في الخارج في ضمن أفراده، فجاز طلبه .

وأمّا الثاني :(فانّ)النص دلّ عليه ايضاً ؛فإنّ الأمور الثلاثة ذكرت بكلمة (أو) وهي تأتى لأحد الأمور أو أحد الامرين، ولو كان المطلوب المجموع لجاء ت كلمة (واو)دون (أو)،فالنص دل بظاهره على (وقوع ما جوّزه العقل)

أدلة من قال :إن الواجب (فى الواجب المخير)
هو الجميع المودى بالبعض

قالوا في نفي التخيير أولاً: غير المعين مجهول، ويستحيل وقوعه فلايكلف به

قلنا: إنه معلوم من حيث أنه واجب، وهو مفهوم الواحد من الثلاثة، ويقع (ذلک الواحد) بوقوع كلّ، وانما يستحيل لوكلف بإيقاعه غير معين في الخارج

وذكر المصنف ثلاثة أدلة من جانب أصحاب المذهب الثاني:

١ـ قالوا (القائلون بإيجاب الجميع ونفي التخيير بين الجميع والبعض)أوّلاً: الواحد المبهم غير المعيّن الذي يأتي به المكلّف الواجب المخيّر هو مجهول، والمجهول لا يكلّف به أحد، فأحد الأمور المعلومة لا يكلّف به أحد ، لأن التكليف بشيئ فرع التعين وعلم المكلّف به، وإنما يكون التعيّن بعد وجوده، وكذا علمه أيضاً يحصل بعد وجوده ، و يستحيل وقوعه (وجوده) قبل التعيين والعلم، فلا يكلف بالمستحيل أحد .

وأجاب المصنف عن دليلهم هذا بقوله: قلنا:(لا نسلم أنه مجهول، بل)إنّه معلوم من وجهين:

١: من حيث أنه واجب، (أي الأمر الواحد المبهم موصوف بالواجبية).

٢:ومن حيث هو مفهوم الواحد من الثلاثة (أي كونه متصفاً بأنه واحد من الثلاثة المعلومة في الآية)وهذا النوع من العلم كافٍ في إمكان وقوعه والاتيان به.

وأشار المصنف إلى الوجه الثالث من العلم بقوله:و يقع بوقوع كلٍّ، أي يمكن وجود ذلك الواحد واتيان المكلّف به في ضمن الكلّ، فإنه لو جاء المكلّف بكلّ الثلاثة يأتي بواحد منها أيضاً، فانّ وجود الكلّ يستلزم وجود الجزء .

وإنما يستلزم الاستحالة الّتي ذكرها المستدل لو كلّف الفاعل بايقاع ذلك الواحد والاتيان به حال كونه غير معين في الخارج، وليس كذلك، بل يعلمه المكلّف بثلاثة أنواع من العلم، وهو موجود في الخارج .

وثانياً: كون الواجب أحدهما، والتخيير فيه متناقض

قلنا: الواجب المبهم والمخير فيه المتعينات، وذلک جائز كوجوب أحد النقيضين مع إمكان كل منهما

٢ـ و(قالوا)ثانياً (في دليل إيجاب الجميع (ونفي التخيير)أنّ كون الواجب أحدهما (الواحد المبهم أو الجميع)والتخيير فيه متناقضان، يعني في وجوب إبهام أحد الأمور الثلاثة، وفي وجوب الجميع الشامل لذلك الواحد تناقض.

ثمّ أجاب عنه بقوله :قلنا :الواجب (هو الواحد)المبهم، والمخيّر فيه هي(الأمور الثلاثة)المتعيّنات، وذلك جائز، كوجوب أحد النقيضين مع إمكان كلّ منهما ،كما أنه لا بدّ من وجود زيد فقط أو عدمه فقط، حتى لا يلزم اجتماع النقيضين في جمعهما ولا ارتفاع النقيضين في رفعهما، مع أنّ وجودأحدهما وحده، أو عدمه وحده ممكن، فكذلك الواحد المبهم وحده أو الكلّ (الجميع) هنا ممكن .

وثالثاً الوجوب بالجميع في المخيّر، كالوجوب على الجميع في الكفاية، فإن المقتضى فيهما واحد، وهو حصول المصلحة بمبهم قلنا: تأثيم واحد لابعينه غير معقول، بخلاف التاثيم بترك واحد

قالوا : علم مايفعله فهو الواجب، قلنا: لكونه أحدهما لا بخصوصه

٣ـ (وقالوا)ثالثاً (في دليل إيجاب الجميع ونفي التخيير) :الوجوب بالجميع في (الوجوب)المخيّر كالوجوب على الجميع (في الواجب على سبيل)الكفاية، فإنّ المقتضى فيهما واحد، وهو حصول المصلحة بمبهم .

والحاصل أنّ في الواجب الكفائي كمايكون الوجوب على الجميع (جميع المكلّفين)و يتحقق الأداء بفعل البعض، كذلك في الواجب المخيّر يكون الواجب جميع الأمور المعلومة ويحصل تفريغ ذمة المكلف بأداء بعض منها، فإنّ الغرض المصلحة من الواجب الكفائي هو وجود الفعل المأموز به، ومن الواجب المخير تفريغ المكلف ذمته عن أداء الواجب المتعددمصداقه وهما يحصلان من المكلف المبهم والفعل المبهم .

وأجاب المصنف عن هذا الدليل بقوله: قلنا:تأثيم فرد واحد غير معين (في الوجوب على البعض دون الكل (في الواجب الكفائي)غير معقول، لان تعذيب غير المعين غير معقول وعجز عن معرفة المعيّن.

وأما التأثيم بترك فعل واحد مبهم من الأفعال المعلومة فمعقول ؛لأنّ التارك معلوم، فقياس الواجب المخير على الواجب الكفائي قياس مع الفارق وغير صحيح، فكذلك القول بوجوب الجميع غير صحيح .

قالوا(منكروجوب الكل فقط أو وجوب البعض فقط في الواجب المخير، ومنكرو الوجوب على الكلّ في الواجب الكفائي):(كل)ما علم الله (أن المكلف)يفعله فهو الواجب، أي ما علمه الله أن المكلف يفعله من الواجب المخير فهو الواجب المعين، سواء فعل الكل لأجل أداء البعض، أو فعل البعض، وكذلك في الواجب الكفائى من أتى بالواجب فقد أدّى الفعل الواجب، سواء أتى بالكل أو أتى بالبعض، فالواجب في الأمرين هو ماعلمه الله، وفعله المكلف فيكون معيّنا عند الله .

وأجاب عنه المصنف بقوله :قلنا:يكون الواحد من الأمور المعلومة (في خصال الكفارة واجبا معينا)لكون (ذلك)الواحد أحد (تلك الأمور المعلومة)لا بخصوصيته و إلا لزم أن يكون كل ما علمه الله وفعله المكلف واجبا كالنوافل والتالي باطل فالمقدم مثله، فعلم أن وجوب ذلك الواحد لأجل كونه أحد الأمور المعلومة التي أمر الله تعالى عباده باتيان واحد منها لاعلى التعين، هذافي الواجب المخير، أو أمر الله الجماعة باتيان فعل مّا، ثم جعل أداء البعض كافيا، وهذا في الواجب الكفائي.

أدلة القائلين بأن الواجب

(فى الواجب المخير) واحد معين

قالوا أولاً: يجب أن يعلم الآمر الواجبَ، فيكون معيّنا عنده تعالى، قلنا يعلمه حسب ما أوجبه، فإن العلم تابع للمعلوم

وذكر المصنف في هذا الصّدد دليلين، ثم ردّ على كل واحد منهما .

١ـ الأول: قالوا إنه يجب أن يعلم الآمر (وهو الله تعالى)الواجب (ما أوجبه على عباده، وإلا لا يصح الأمر)فيكون الواجب (في الأمور المتعددة، كما في خصال الكفارة) معيّنا عنده تعالى، (فيكون ذلك الواجب موجوداً في علمه تعالى).

ثم قال في الرد عليه: قلنا: يعلمه الله حسب ما أوجبه أي بصفة وجوبه، فإنّ العلم تابع ومطابق للمعلوم، وهو وجوب أحد الثلاثة، فالواجب هو أحد الثلاثة، ولا ابهام فيه.

وثانياً :لو أتى بالكل معاً، فالامتثال إما بالكل، فيجب الكل، أو بكل واحد، فيلزم تعدد العلل التامة أو بواحد لابعينه وهو غير موجود، فتعين المعيّن

٢- والثاني:قالوا: لوأتى المكلّف بالكل معاً، فالامتثال لا يخلو عن الاحتمالات الثلاثة :

١ : إما أن يكون الامتثال بالكل، فيجب الكل، مع أن الواجب واحدها.

٢: أو يكون الامتثال بكل واحد، فيلزم تعدد العلّة التامة (للامتثال، وهو معلول واحد)

٣: أو يكون بواحد لا بعينه، وهو غير موجود، فتعيّن الواحد المعيّن، وهو الواجب .

أقول: لايلزم وجوب الكل بالامتثال بالكل ، وإنما يلزم لولم يكن بدلاً، ألا ترى أن عدم الجزء علة تامة لعدم الكل، فإذا عدم الجزآن كان المجموع هو العلة التامة

وردّ عليه المصنف فقال:أقول (أوّلا)باختيار الشق الأول إنه لا يلزم وجوب الكلّ لأجل الامتثال بالكلّ، لكون الكلّ فرداً من مفهوم أحد الثلاثة، ووجوده في ضمن الثلاثة، وإنما يلزم ما قلتم من وجوب الكل بالامتثال به، لولم يكن الكلّ بدلاً عن واحد غير معين، وهنا الكلّ بدل عن واحد غير معين .

ثم ذكر الدليل التنويري وقال :ألا ترى أن عدم الجزء علّة تامّة لعدم الكلّ، فإذا عدم الجزآن كان المجموع هوالعلة التامة ،وأراد المصنف من قوله: "ألا ترى" بيان النظير لوجود الكل في ضمن البعض، فكما أنّ عدم الجزئين علّة تامة لعدم الكلّ مثل عدم الجزء الواحد، كذلك الاتيان بالكل سبب للامتثال بالواجب، مثل الاتيان بالواحد غير المعين، ففي العليّة (كون عدم الجزئين علّة تامّة لعدم الكلّ) عدم مجموع

الجزئين بدل عن عدم جزء واحد في كون عدم المجموع علّة تامة لعدم الكلّ، فهنا أيضاً الامتثال بالكلّ بدل عن الامتثال بالبعض.

فالواجب (في صورة الامتثال بالكلّ)حقيقةً واحد لا بعينه، فإذا وجد واحد معين فهو الواجب لاشتماله على أحد الكلّ .

وأجاب في "المنهاج" : بأن الامتثال بكل ،وتلك معرفات، وفيه نظر ظاهر

وأشار إلى الجواب باختيار الشق الثاني (وهو الامتثال بكلّ واحد)فنقل كلام البيضاوى عن "المنهاج"وقال:وأجاب في "المنهاج"بأنّ الامتثال بكل (واحد)ولا بأس بتعدد العلّة التامة هنا،إذ تلك الأمور معرّفات شرعية وليست بعلل حقيقية، حتى يلزم توارد العلل المستقلّة على معلول واحد .

وقوله :وفيه نظر ظاهر : إشارة الاعتراض، وهو أن كلا من الاطعام، والكسوة، والتحرير موجب مؤثر على سبيل البدلية في الامتثال، فلا فرق بينها و بين العلل العقلية الّتي يسمونها عللا حقيقية، فكل واحد علّة مؤثرة في وجوب الامتثال، والمجموع علل موجبة مؤثرة .

٣:تقسيم وقت (الواجب الموقت)

وبيان تعريف كل قسم وحكمه

الوقت في الموقّت إما أن يفضل فيسمّى ظرفاً، وموسعاً، كوقت الصلاة ، وهو سبب للوجوب، وظرف للمؤدى، وشرط للأداء، وهو الحكم في كل موقّت، وليس المظروف عين المشروط، لأن الأداء غير المؤدى

ومافي "التحرير" : المراد بالأداء الفعل المفعول، فيتحدان، لافعل الفاعل ، لأنه اعتباري لاوجود له، فمندفع؛ لأن الحادث وإن كان اعتبارياً يصلح للمشروطية، وإمّا أن يساوى فيسمى معياراً، ومضيّقاً، وهو قد

يكون سبباً للوجوب كرمضان عُيّنَ شرعاً لفرض الصوم، فلم يبق غيره مشروعاً، فلايشترط نية التعيين، بل يصح بنية مباتنة عند الحنفية، خلافاً للجمهور، إلا نية المسافر للترخيص، وقد لايكون سبباً كالنذر المعين، فيتأدى بمطلق النية، وبنية النفل، إلا في رواية، ولايتأدى بنية واجب آخر، بلاخلاف، بخلاف رمضان، فرقاً بين إيجاب الله تعالى، وإيجاب العبد، والحج ذو شبهين بالمعيار والظرف، فإنه لايصح في عام واحد إلا واحد، ولايستغرق فعله وقته، ومن ههنا يتأدى فرضه بمطلق النية ،ويقع عن النفل إذا نواه

الوقت في (الواجب)المؤقت على ثلاثة أنواع :

١ : ظرف، ٢:ومعيار،٣:وما يشبه الظرف والمعيار .

١- تعريف الظرف : وهو ما فضل (وزاد)عن مقدار ما يستوعب الواجب، فيسمى (هذا الوقت)ظرفا وموسعاً، كوقت الصلاة، (ولهذا الوقت ثلاثة اعتبارات):وهو سبب للوجوب، ظرف للواجب المؤدّى، وشرط للأداء، وهو (أي كل واحد من الاعتبارات الثلاثة)حكم الظرف في الواجب المؤقت، فهذا هو حكم الظرف .

وليس المظروف (وهو المؤدّى اسم المفعول)عين المشروط (وهو الأداء)لأنّ بين المصدر واسم المفعول فرقاً واضحاً لا ينكره أحد، والعبارة الأتية وهو قوله: "وليس المظروف الخ" دفع لسؤال مقدّر، وهو أن الأداء مصدر، وهو أمر أعتباري، غير موجود في الخارج، وإنما يكون الشروط لأمور حقيقية موجودة في الخارج، فالمظروف (المؤدّى)هو المشروط، فهما (المظروف والمشروط)شيئي واحد، ولا حاجة إلى زيادة قوله:"وشرط للأداء"

الرد على ابن الهمام : وما في "التحرير"لابن الهمام:المراد بالاداء (الّذى يكون الوقت شرطا له)هو المصدر المبنى للمفعول، أي المؤدى، وهذا معنى قوله: الفعل المفعول، أي المصدر بمعنى اسم المفعول،فيتحدان (الاداء والمؤدّى)ذاتاً، لافعل الفاعل، أي لا يكون الأداء (المصدر)القائم بالفاعل، لأنه (المصدر)اعتباري لاوجود له (في

الخارج حتى يكون له شرطاً).

وغرض صاحب "التحرير"من تحرير كلامه هذا أنَّ جَعْلَ الوقت شرطا للأداء الّذى هو أمر اعتبارى غير موجود في الخارج غير صحيح.

فأجاب عنه المصنف بقوله:فَمُيْدفع أي يندفع ويزول هذا السؤال بنفسه،لأن الفعل الحادث (وهو الأداء)يصلح للمشروطية،وان كان اعتبارياً.

وحاصل الدفع أن الأداء حادث ، وكل حادث يصلح أن يكون له شرط، فالأداء يصلح أن يكون له شرط، فالاداء بمعناه اللغوى وهو صدوره عن الفاعل يصلح أن يكون مشروطاً بشرط .

٢-**تعريف المعيار** : المعيار في اللغة: مايعرف به مقدار الشيئ، وفي الاصطلاح : هو الوقت الذي يساوي مدة أداء الواجب وإتمامه، ولا يزيد عنها، فسمى (هذا الوقت)معياراً ومضيقاً(غير مؤسع)وهذا معنى قوله:(واماأن يساوى) الخ

١: وهو(المعيار)قد يكون سبباً للوجوب، كشهر رمضان، فانه عُيّنَ شرعاً لفرض الصّوم، فلم يبق غير الفرض مشروعاً (في أيام رمضان)

وحكمه أنه لايشترط فيه نية تعين فرض رمضان،بل يصح فرض رمضان بنية مبائنة أيضاً ، كنية غير الفرض عند الحنفية، خلافاً للجمهور، وهم الأئمة الثلاثة فإنّ الجمهور ذهبوا إلى اشتراط تعيين النية من الليل، فلا يصح عندهم بنية مبائنة .

قال المصنف في تعليقه: قال ابن الهمام:مذهب الجمهور هو الحقّ، ثمّ ذكر الردّ على ابن الهمام، ولكن تركنا ذكر ردّه روماً للاختصار .

إلّا إذا كان الصائم مسافرأفنوى صومه من واجب آخر (قضاءً أونذراً أو كفارةً)أو نفلاً، فيقع صومه ممّا نوى ؛لأن صوم رمضان في حقّه رخصة، جاز له أن يفطر أو ينوى صوماً آخر، لأن تعيين الشارع شهر رمضان لصوم الفرض سقط في حقه، وبقى الاعتبار بتعيينه .

وهذا مفهوم قول المصنف:(إلّا بنية المسافر للترخيص)أي الا أن الصّوم يقع من

غير فرض رمضان بسبب نية المسافر صوماً آخر غير رمضان ، لاعطاء الرخصة (رخصة الافطار)في حقه، فيكون له رخصة نية صوم آخر .

٢: وقد لا يكون (المعيار)سببا للوجوب، وهذا هو الفرق الثاني بين الظرف والمعيار، بأن الظرف يكون سببا للوجوب دائما، وأمّا المعيار فقد يكون سبباً وقد لايكون،مثال عدم سببية المعيار كيوم مخصوم لصوم النذر المعين، إذ تعيين ذلك اليوم المعيّن للصوم ليس من جانب الشارع، وإنما هو من جانب المكلف الناذر الموجب على نفسه الصوم في يوم معيّن، وليس تعيين العبد كتعيين الشارع، فيتأدّى النذر المعيّن بمطلق النّية، و بنية النفل، إلا في رواية (شاذة) لأنّ صاحب هذه الرواية اعتبر نية الحال، أي نية النفل بعد نية النذر وتعيين اليوم له، والجمهور اعتبروا النية السّابقة أي نية النذر .

ولا يتأدّى (النذر المعين)بنية واجب آخر بلا خلاف؛لأنه ليس لما أوجب العبد على نفسه (من النذر)ترجيح على ماأوجب الشرع عليه(من واجب آخر) .بخلاف صوم رمضان ؛فانه يتأدى بنية واجب آخر ايضاً ؛فرقاً بين إيجابه تعالى صوم رمضان، وإيجاب العبد على نفسه (نذراً).

٣- **النوع الثالث** : هو وقت الحج، فإنّ وقته ذو شبهين شبهٍ بالمعيار وشبه بالظرف، وبما أنه لايسع في عام واحد إلا حج واحد فوقته معيار، وبما أنّه لا يستغرق فعله(الحج)وأداء ه جميع وقته فهو ظرف، ومن أجل هذين الشّبهين تأدّى فرض الحج بمطلق نية الحجّ و يقع الحج عن النفل إذا نواه .

٤:مسألة وقت أداء الواجب الموسع،

هل هو الجزء الأول أم غيره؟

إذا كان الواجب موسّعاً فجميع الوقت وقت لأدائه

في هذه المسألة أربعة مذاهب:

١ـ**الأول** : مذهب جمهور الحنفية :وهو أنه إذا كان الواجب موسّعاً (أي إذا كان الوقت ظرفاً)فجميع الوقت (أوله ووسطه وآخره)وقت لأداء الواجب.

قال القاضي وأكثر الشافعية : الواجب في كل وقت الفعل، أو العزم بدلاً (عنه) ويتعين (إتيان الفعل) أخيراً، ولايوجبون تجديد العزم في كل جزء، بل الأول ينسحب انسحاب النية، فلا يرد مافي "المنهاج" أن البدل متعدد والمبدل منه واحد، على أن إيقاعات الفعل بعدد الأجزاء فتساوى الأعزام

٢ـ والثاني: مذهب القاضى أبي بكر الباقلانى وأكثر الشافعية:

وهو أنّ الواجب في كلّ (أجزاء)الوقت اتيان الفعل الواجب أو العزم (وارادة)اتيانه بدلاً عنه، و يتعيّن آخراً (في الجزء الآخر)إتيان الفعل،

وبما أنّ العزم (والارادة) يمتد من الجزء الأول، إلى آخر الجزء كامتداد النّية (نية الصّوم من أول اليوم إلى آخره لا حاجة إلى إيجاب تجديد العزم في كل جزء، فكما أن المبدل (الفعل)واحد، كذلك البدل (العزم)أيضاًيكون واحداً، فلا يرد الإشكال المذكورفي "المنهاج"للبيضاوى من (أن البدل (العزم الجديد في كلّ جزء) متعدد، والمبدل منه (وهو الفعل)واحد، فلم يوجد التوافق بين البدل والمبدل منه ؟ وجه عدم الورود هو عدم تعدد العزم ،بل امتدّ عزم الجزء الأول إلى الآخر،وأشار إلى الجواب الثاني وقال:على أنّ ايقاعات الفعل (في الجزء الأول أو الوسط أو الآخر) بعدد الأجزاء (أجزاء الوقت)فتساوى عدد ايقاعات الفعل المبدل عدد الأعزام البدل، يعنى لو سلّمنا أن العزم متعدد، فايقاعات الفعل باعتبار أجزاء الوقت أيضاً متعددة فتوافقا.

وعن بعض الشافعية ، وقيل عن بعض المتكلمين وقته أوله ، فإن أخرّه فقضاء

٣-والثالث : مذهب بعض الشافعية بل بعض المتكلمين :وهو أن وقت الواجب أوّل الوقت الموسّع، لسبقته، فإن أخره المكلف عن أوّل وقته فهو قضاء لا أداء، وهذا خطاء من وجهين :الأوّل انه خلاف نصّ الحديث الّذى أثبت لوقت الصّلاة ثلاثة أجزاء:(الأول والوسط والآخر)والثاني أنه لو صار قضاء بالتأخير لم

يبق الواجب موسّعاً.

وعن بعض الحنفية ،بل الوقت آخره فإن قدّمه فنفل يسقط به الفرض قال الكرخي: إن بقي بصفة التكليف إلى آخر الوقت فما قدّمه فهو واجب

٤ـ والرابع: مذهب بعض الحنفية:

وهو أنّ وقت أداء الواجب هو آخر الوقت؛لأن الأداء صحيح في آخره، ولا يلزمه القضاء، وهذا معنى قوله: "بل (الوقت) آخره "ثمّ تفرّع ذلك البعض على مذهبه وقال: فإن قدّمه (قدّم الواجب على آخر الوقت) فهو نفل يسقط به الفرض (عن المكلف).

مستند المذهب الرابع: قال (أبو الحسن) الكرخي: إن بقي المكلف بصفة التكليف إلى آخر الوقت (بأن لم يصر مجنوناً، وما جاء المرأة حيض أو نفاس، ولم يغم عليه) فما قدّمه (جاء به قبيل آخر الوقت فهو من) الواجب.

وإذا لم يبق إلى آخر الوقت مكلّفاً فما قدّمه فهو نفل.

دليل المذهب الأول (الجمهور)

لنا أن الآمر وسّع وقت الفعل ؛ لأنه لو أتى في أيّ جزء لايعد عاصياً بالإجماع، والتعيين تضييق، والتخيير بين الفعل والعزم زيادة

والدليل لنا: أنّ الشارع الآمر جعل وقت الفعل الواجب موسّعاً؛ للإشارة إلى أن المكلف لو أتى بالواجب في أيّ جزء من الوقت كان ممتثلاً، ولا يعدّ عاصياً بالاجماع، وأمّا تعيين بعض أجزاء الوقت للأداء فتضييق (وهو خلاف التوسيع) وأما التخيير بين الفعل والعزم (نية الأداء) فزيادة على النصّ؛ لأنّ النص الدال على التوسيع في الوقت ليس فيه هذا التخيير.

الدليل على بطلان

مذهب القاضى أبى بكر الباقلانى واتباعه

واستدل بأن المصلّ في غير الآخر ممتثل؛ لكونه مصلياً قطعاً، لا لكونه آتيا بأحد الأمرين، وربما يمنع المقدمة القائلة بأن المصلى في غير الجزء الآخر ممتثل لكونه آتيًا بأحد الأمرين ، فقيل إنها مجمع عليها إجماعاً قطعياً

اقول :الإجماع على الامتثال بها بخصوصها في كل جزء فرع الاجماع على وجوبها فيه، وقد تقدم الخلاف فيه، فتأمل

واستدل (على خلاف مذهب القاضي وأتباعه من أكثر الشافعية)بأن المصلّي في غير الجزء الآخر ممتثل (للأمر بالأداء)لكونه مصلّياً قطعاً، لا لكونه آتياً بأحد الأمرين (بالفعل أو العزم)كما زعم القاضي واتباعه، فلو كان الواجب أحدهما كان ممتثلاً باتيان أحد الأمرين، دون الصلاة، مع أنه آتٍ بالصلاة قطعاً .

وقيل من جانب القاضي وأتباعه: لا نسلّم أن المصلي في غير الجزء الآخر ممتثل لكونه مصلّياً، بل هو ممتثل لأجل اتيانه بأحد الأمرين، نعم ذلك الأحد هو الفعل دون العزم، وهذا معنى قوله:(وربما يمنع المقدمة)القائلة بأن المصلي في غير الجزء الآخر ممتثل لكونه آتياً بالفعل، لا لكونه آتياً بأحدهما؛ إذ كونه مصلّياً هو الاتيان بأحدهما .

جواب ذلک المنع : فقيل (في الجواب عنه)انها (تلك المقدمة)مجمع عليها اجماعاً قطعياً، وقد أجمعوا على أن المصلي في غير الجزء الآخر ممتثل لكونه مصلّياً،لا لكونه آتياً بأحدهما، ولو كان ذلك الأحد هو الفعل .

ثم أراد المصنف ردّ ذلك الجواب وقال:أقول:الاجماع (منعقد) على الامتثال بها (بالصلاة) بخصوصها (في كلّ جزء)وقد تقدّم الخلاف (وذكر المذاهب)فيه، (فصح منع المقدمة القائلة)والحاصل أنه لما لم يثبت الاجماع على وجوبها في كلّ جزئٍ(غير الجزء الآخر)لم يثبت الاجماع على الامتثال بها بخصوصها فيه، فصحّ منع المقدّمة القائلة بأن

المصلّي ممتثل في غير الجزء الآخر بالفعل فعل الصلاة) لا بأحدهما من الفعل أو العزم .

وقوله :(فتأمل)إشارة إلى الجواب عن ذلك المنع بأسلوب آخر، حتى لا يرد عليه الإشكال .

وحاصل الجواب أن المصلي في غير الجزء الآخر ممتثل لكونه مصلياً لا لكونه آتياً بأحد الأمرين، فإنّ الامتثال عبارة عن الاتيان بمثل ما أمر به الآمر، والشارع الآمر إنّما أمر بالصلاة في قوله:((أقم الصّلاة لدلوك الشمس)) ولم يأمره بأحد الأمرين (الفعل أو العزم (فيكون المصلّي في غير الجزء الآخر ممتثلاًلأجل أنه أتى بالصلاة، لا بما لم يأمره وهو أحد الأمرين .

جواب أخر من جانب القاضى وأتباعه

ثم أقول :الخصم لايقول بالبدلية من الطرفين، كخصال الكفارة، بل أصل وخلف، فالامتثال بالصلاة بخصوصها لايضره

ثمّ أقول الخصم (القاضي وأتباعه) لا يقول بالبدلية من الطرفين، كخصال الكفارة، بل أصل وخلف، (كالوضوء والتيمم) فالامتثال بالصّلاة بخصوصها لايضرّه (لا يضر الخصم)فإنّ الخصم لا يقول :إنّ الفعل والعزم يكون كلّ واحد منهما بدلاً عن الآخر، كالاطعام والكسوة والتحرير في خصال الكفارة، حيث يكون كلّ واحد بدل الآخر في صحة الامتثال وجواز الأداء به، أمّا الفعل والعزم فأحدهما (الفعل)أصل والآخر (العزم والنية)فرع، كالوضوء والتيمم .فالامتثال بالصّلاة الّتي هي أصل لا يضرّ الخصم في دليله .

دليل القاضى وأتباعه على مذهبهم

قالوا: لو أتى بأحدهما أجزاه، ولو أخل بهما عَصَىٰ

قلنا: العصيان ممنوع كيف، وكثيراً مالايوجد في أول الوقت الفعل أو أرادته

ولو قيل :المراد عدم إرادة الترك، قلنا هو من أحكام الإيمان ألاترى لو

أخلَّ بالعزم بأن أراد الترک عصی، وإن لم يدخل الوقت، فافهم

قالوا: لو أتى (المكلّف) بأحدهما أجزأه، ولو أخلّ بهما عصَى (يكون عاصياً)، قلنا: العصيان ممنوع، كيف وكثيرا ما لا يوجد في أوّل الوقت الفعل أو ارادته؟ ومع ذلك لا يكون عاصياً.

وحاصل الدليل أنّ الواجب في الواجب الموسّع اتيان أحد الأمرين: إمّا فعل المأمور به، وامّا عزمه وارادته، وهذا لوجهين:

الأوّل: أنّ المكلّف لو أتى بأحد الأمرين يكفيه عن الأخر (قبل خروج الوقت).

والثاني: أنه لو أخلّ بأحدهما بأن لا يأتي بأحدهما في جزء من أجزء الوقت يكون عاصياً، ثم ردّ عليه المصنف وقال: قلنا الخ

حاصل الرد أنّ الوجهين المذكورين في الدليل كلاهما خطأ، أمّا الأول فانّ الاتيان بالعزم لايكفي عن الفعل، ولأجل ذلك لا بد من الفعل في آخر جزء من الوقت، ولأن الشارع ذكر في النص الفعل، دون العزم، والعزم شرط الفعل، وقبله، وأمّا الثاني فلا نسلّم أنه لو أخلّ بأحدهما صار عاصياً، لأنه كثيرا مّا يعزم الفعل في أوّل الوقت أو وسطه، ولا يأتي بالفعل لشغلٍ أو نومٍ أو مانعٍ آخر، و يأتي بالفعل في آخر الوقت ولا يكون عاصياً عند أحد.

ولو قيل (في تصحيح الدليل والجواب عن هذا الرد): المراد من العزم عدم أرادة الترك، يعنى ليس المراد من العزم ارادة الفعل، حتى يصحّ قول الراد: "وكثيرا مّا لا يوجد في أول الوقت الفعل أو إرادته "بل المراد من العزم عدم إرادة الترك، ففي أول الوقت أو وسطه وان لم يوجد الفعل أو العزم بمعنى الارادة، ولكن قد وجد أحد الأمرين، وهو العزم بمعنى عدم ارادة الترك، فإنه قد وُجد من المكلّف عدم ارادة ترك الفعل، فوجد أحد الأمرين، وهو العزم بمعنى عدم ارادة الترك وتحقق عدم العصيان.

الجواب عن هذا التصحيح

قلنا: وهو (عدم ارادة الترك) من أحكام الايمان (وعلاماته) ألا ترى أنه لو أخلّ

بالعزم بأن أراد الترك عصى، وان لم يدخل الوقت.

خلاصة الكلام أن الكلام في الواجب الموسّع، وعدم ارادة الترك من أحكام الايمان وعلاماته، فإنّ من لوازم المؤمن وعلامات ايمانه عدم ارادة ترك الايمان والأعمال الّتى هو مقتضى الايمان، ثمّ ذكر دليلا ـ وقال: ألا ترى أنه لوأخلّ المكلّف بالعزم (بنية الأداء) بأن أراد ترك المأمور به قبل دخول الوقت، وقبل أن يصير الأداء واجباً عليه يصير عاصياً، فعلم أن عدم ارادة الترك ليس من أحكام الواجب، بل هي من علامات ولوازم الايمان لحرمته قبل الوجوب أيضاً.

وقوله: (فافهم) إشارة إلى وجه آخر لعدم جواز جعل (العزم) في بحث الواجب بمعنى عدم ترك الارادة؛ لأنّ عدم ترك الارادة لازم قبل دخول الوقت وقبل الوجوب، يعنى قبل أداء الواجب، فيلزم تقديم البدل (وهو العزم) بهذا المعنى على المبدل (وهو الفعل) لأنّ الفرع لابد أن يكون بعد الأصل لا قبله.

وفي "البديع" لوكان العزم بدلاً يسقط به المبدل، كسائر الأبدال
والجواب: منع الملازمة، بل اللازم سقوط الوجوب، وقد التزموه، قالوا:
لوكان واجباً أولاً لعصى بتاخيره
قلنا: ممنوع، وإنمايلزم لوكان مضيّقاً، بل موسعاً

وأشار المصنف إلى وجه آخر لبطلان بدلية (العزم) عن الفعل، كما هو مذهب القاضى الباقلانى وأتباعه، وقال:

وفى البديع (للنظام الساعاتى): "لو كان العزم بدلاً (عن الفعل) يسقط به المبدل (الفعل) كسائر الأبدال"، وحاصل الإشكال أنه لو كان العزم بدلاً عن الفعل لزم سقوط الفعل المبدل بالعزم الذي هو بدل عنه، كما يسقط الوضوء بالتيمم الذي هو بدل عنه، مع أنه لايسقط الفعل بالعزم. فظهر بطلانه.

ثمّ ذكر الجواب من جانب القاضى وأتباعه، وقال: **والجواب منع الملازمة** (منع لزوم سقوطالفعل بالعزم) **بل اللازم** (عندهم) **سقوط الوجوب** (دون الفعل) **وقد**

التزموه، (أي قد جعل القاضي وأتباعه سقوط الوجوب لازماً عليهم)

وحاصل الجواب أنّ العزم عندهم في الواجب الموسّع إنما يكون بدلاً عن نفس الوجوب دون الفعل، وجاز سقوط نفس الوجوب بالعزم عندهم.

دليل المذهب الرابع (بعض الحنفية): قالوا: لو كان (الأداء) واجباً أوّلاً (في أوّل الوقت) لعصىٰ (صار المكلّف عاصياً) بتأخيره (الى الوسط أو إلى الآخر، فوقت الأداء هو آآخر الوقت لا غير) هذا هو مذهب بعض الحنفية ودليلهم، وذكر المصنف الجواب عنه فقال:

قلنا: (عصيانه بالتأخير) ممنوع، وإنما يلزم (العصيان) لوكان الواجب مضيّقاً، و يكون الوقت له معياراً، بل يكون الواجب هنا موسّعاً، والوقت ظرف له، فإنّ الكلام فيه.

مسألة السببية فى وقت الواجب الموسع

السبب في الموسع الجزء الأول عينا (بعينه) عند الشافعية للسبق، وعند عامة الحنفية، بل موسعًا إلى الأخير كالمسبب وعند زفر إلى مايسع الأداء وبعد الخروج فالكلّ
وروى عن أبي اليسر أن الأخير متعين حينئذ واستدل بالاجماع على الوجوب على من أسلم أو بلغ في وسط الوقت،ويمكن أن يقال أنه الأول في حقهما، فتدبر

وذكر المصنف في هذه المسألة أربعة مذاهب:

١ـ الأوّل مذهب الشافعية: السّبب في الواجب الموسّع (هو) الجزء الأول عيناً (متعيّناً) عند الشافعية؛ للسبق (أي لسبقة ذلك الجزء على بقية الأجزاء)

٢ـ والثاني مذهب الحنفية: وعند عامّة الحنفية: بل السّبب هو الجزء الأول (حال كونه) موسّعاً إلى الجزء الآخر، (فإذا لم يؤدّ في الجزء الأول ينتقل السببية إلى آخر الجزء الممكن فيه الأداء) كما أن المسبب (الأداء) ينتقل بانتقال السبب إلى الثاني والثالث، أي يقع الأداء بالجزء الآخر الّذى أراد المكلّف الأداء فيه.

٣ـ **والثالث مذهب زفر**: وعند زفر (ينتقل السببية)الى ما(جزء) يسع الأداء فيه،و بعد الخروج (خروج الوقت كلّه) فالكلّ (فكلّ الوقت متعين للسببية، بمعنى أنه إذا مضى السبب بكامله،ولم يفعل فيه شيئاً فيلزم عليه القضاء، حتى إذا أبلغ الصبي أو طهرت المرأة في آخر جزء من الوقت، ولم يسع الأداء فيه وجب عليهما قضاء فرض ذلك الوقت .

٤ـ **والرابع مذهب أبي اليسر**: وروى عن أبي اليسر (فخرا لاسلام البزدوى امام الفقه والأصول)أنّ (الجزء) الأخير متعيّن للسببية حين خرج الوقت و بقى الجزء الآخر منه،فتنتقل السببية إلى الجزء الآخر .

ذكر دليل عامّة الحنفية ثم الرد عليه : (أمّا الدليل فقد)استدل (على مذهب الحنفية)بالاجماع على الوجوب (وجوب الصّلاة)على من أسلم أو بلغ في وسط الوقت، والحاصل أن الشافعية والحنفية كلّهم أجمعوا على وجوب الصّلاة على من صار مكلّفاً في وسط الوقت، بأن أسلم الكافر أو بلغ فيه الصّبي يجب عليهما الأداء، وإلّا فعليهما القضاء، فعلم أنّ الوقت هو الأوّل، ولكن موسّعاً ومنتقلاً إلى الثاني والثالث ، وهكذا إلى بقاء الوقت، ولو كان الوقت (في الواجب الموسّع) هو الأول عيناً لم تجب الصلاة على من أسلم أوبلغ في وسط الوقت، وليس الأمر كذلك، فثبت أن الوقت هو الأول ولكن موسّعاً .

ثمّ قال في ردّ ذلك الاستدلال : ويمكن أن يقال إنه (وسط الوقت)وقت أول في حق من أسلم ومن بلغ في وسط الوقت، أي كونه أوّل الوقت مخصوص بمن صار مكلّفاً في وسط الوقت دون غيره، وهذا ردّ من جانب الشوافع على الحنفية بأنّ الوقت والسبب هو الأول عينا، دون موسّعاً، والوسط أول في حق من صار مكلّفاً فيه

وقوله :(فتدبر)إشارة إلى تفصيل الأول فإنّ المراد من الجزء الأول في حق من كان مكلّفاً من السابق هو الأول الحقيقي، وفي حق من صار مكلّفاً في الوسط أو في الأخير هو الاضافي، فكل وقت صار فيه المرء مكلّفاً هو أول الوقت بالنسبة إليه فإنّ الخطاب توجّه إليه في ذلك الوقت .

مسألة التفريع على أصل الحنفية

صح عصر يومه في الناقص لا أمسه، لأن سببه أي الجملة ناقص من وجه فلايتأدى بالناقص من كل وجه

واعترض بلزوم صحته إذا وقع بعضه في الناقص، وبعضه في الكامل، فعدل إلى أن الكل كامل اعتباراً بالغلبة ،فالواجب به كامل من كل وجه، فورد من أسلم في الناقص فلم يصل فيه لايصح في ناقص غيره مع تعذر الإضافة في حقه إلى الكل

فأجيب بمنع عدم الصحة، فإنه لارواية عن المتقدمين، فتلتزم الصحة،والحق أن لانقص في الوقت لذاته، وإنما لزم الأداء بالعرض فيتحمل في الأداء لشرفه دون غيره

وفرّع المصنف على مذهب الحنفية (بأن السببية تنتقل من الجزء الأول إلى الجزء الأخير، وبعد الخروج يتعين الكل للسببية)وقال :صحّ عصر يومه في الناقص، لا أمسه، أي جازت صلوٰة عصر يومه في الوقت الناقص (وقت تغير الشمس)ولا يصح قضاء عصر أمسه فيه؛لأنّ سبب عصر الأمس ووقته، وهو جملة الوقت ناقص من وجه (وهو وقت الاحمرار)وكامل من وجه (وهوما قبل الاحمرار) فلا يتأدى (قضاء)في الوقت الّذى هو ناقص من كلّ وجه (وهو آخر وقت عصر اليوم)وهذا معنى قوله:"لأن سببه (عصرالأمس)أي الجلة (جملة الوقت)ناقص من وجه، فلا يتأدى بالناقص من كلّ وجه".

الاعتراض على هذا التفريع : واعترض بلزوم صحة عصر الأمس إذا وقع (قضاء) بعضه في الناقص و بعضه في الكامل، فيصح قضاء عصر الأمس بهذا الطريق في عصر اليوم، وحاصل الاعتراض أنّ اداء عصر الأمس (في صورة القضاء)لا يصح في عصر اليوم إذاكان جميع الوقت ناقصاً، وأمّا إذا كان بعض وقت الأخير كاملاً و بعضه ناقصاً يلزم جواز قضاء عصر الأمس فيه مع أنه ليس كذلك.

ولأجل هذا الاعتراض عدل المصنف عن تفريعه هذا إلى تفريع آخر وهو أن الكلّ (كلّ وقت عصر الأمس)كامل اعتباراً بالغلبة، فالواجب بسبب هذا الوقت الكامل كامل من كلّ وجه.

وحاصل الجواب عن هذا الاعتراض: نحن نتجاوز عن دليلنا الأول وهو أنّ بعض وقت عصر الأمس ناقص، وبعضه كامل، ونختار دليلاً آخر، وهو أنّ وقت عصر الأمس بعد خروج الوقت، ووجوب قضاء الصّلاة هو كلّ وقت الصّلاة (من الجزء الأوّل إلى الآخر)وهو كامل، لأن أكثر أجزائه كامل، وللأكثر حكم الكلّ ،فوجبت صلاة العصر كاملاً، فلا يجوز قضاء ها ناقصةً في الجزء الاخير من وقت عصر اليوم .

وهذا معنى قوله :"فعدل إلى أنّ الكلّ كامل اعتباراً بالغلبة، فالواجب به كامل من كلّ وجهٍ"

الاعتراض على الكلام المعدول إليه والجواب عنه

فورد (الاعتراض على الدليل المعدول إليه) بأنّ من أسلم (أو بلغ، أو طهرت المرأة) في الوقت الناقص (في آخر الجزء) فلم يصلّ فيه، لا يصح أن يصلّي قضاء ها في وقت ناقص آخر في غير اليوم الّذى أسلم فيه أو بلغ فيه، مع تعذّر اضافة السببية في حقّ من أسلم إلى كلّ الوقت، لأنّ في أول الوقت ووسطه ماكان مكلّفاً .

فأجيب عن هذا الايراد بمنع عدم الصّحة في وقت ناقص آخر، بل صحّ أن يصليها قضاءً في وقت آخر، وإن كان ناقصاً، فانه لا رواية عن الأئمة المتقدمين بعدم الصحة، فتلتزم الصّحة، أي القول بالصّحة لازم .

والجواب الثاني الحق عن هذا الاعتراض: أنه لا نقص في الوقت لذاته (سواء كان الجزء الأول أو الوسط أو الآخر)لأنه وُضِع وعيّن لعبادة الرب، وإنما لزم النقص في الأداء في آخر الوقت بالعرض، أي بسبب لزوم مشابهة عابدى الشيطان، فانهم يعبدونه في آخر الأوقات أو عند الطلوع والغروب ، فيتحمل نقصان الوقت في الاداء، لشرف الاداء واتيان العبادة في وقته الخاص، دون غيره .

وأمّا القضاء فتجاوز عن وقته الكامل والناقص إلى وقت آخر، فلا بد أن يأتي به المكلّف في وقت كامل لا يكون فيه مشابهة عابدي الشيطان .

وهذا هو وجه عدم جواز القضاء في الوقت الناقص

مسألة الفرق نفس الوجوب و وجوب الأداء

لاينفصل الوجوب عن وجوب الأداء في البدني عند الشافعية، بخلاف المالي، كالزكوة، بدليل عدم الإثم بالتاخير، والسقوط بالتعجيل

أقول: يرد الوضوء قبل الوقت

أما الحنفية فقالوا بالانفصال مطلقاً، فمن حاضت آخراً لا قضاء عليها، بخلاف من طهرت أخراً

واستدلوا بوجوب القضاء على النائم كل الوقت ،وهو فرع الوجوب، والاتفاق على انتفاء وجوب الأداء عليه، لعدم الخطاب حذراً عن اللغو، قيل إنما يلزم اللغو، لوكان مخاطباً بالفعل الآن، بل هو مخاطب به بعد الانتباه، كالخطاب للمعدوم

والجواب: أن الكلام في الخطاب تنجيزاً، والخطاب للمعدوم إنما يصح تعليقاً، ولافرق في هذا الخطاب بين الصبي والبالغ، بخلاف الأول، فعلى هذا لو انتبه الصبي بالغاً لا قضاء عليه إلا احتياطا

وماقيل: إن الوجوب لازم لعقلية الحسن، كماهو مذهبنا، فيرد عليه أنه يلزم ثبوته بدون الشرع، ولم يقل به أحد منا، كيف (يقول أحد منا) وليس لنا أصل خامس

الفرق بين نفس الوجوب ووجوب الأداء

١ -نفس الوجوب :عبارة عن شغل ذمّة المكلّف بأداء المأمور به.

٢-ووجوب الأداء :عبارة عن طلب المكلّف بفراغ ذمّته عن أداء ه.

وإنما يكون نفس الوجوب ووجوب الأداء، بالخطاب (بأمر الشارع)، وعلامة

توجه الوجوب هو الوقت، وأطلق السّبب على الوقت مجازاً، وأمّا سبب الوجوب في الحقيقة هو خطاب الله المتعلّق بأفعال المكلّف .

انفصال نفس الوجوب عن وجوب الأداء

ذكر المصنف في هذا الصّدد مذهبين : مذهب الشافعية، ومذهب الحنفية .

١ -لا ينفصل (نفس)الوجوب عن وجوب الأداء في التكليف البدنى كالصّلاة والصّوم عند الشافعية، بخلاف (التكليف)المالى (عندهم)كالزكوة، ثم ذكر للشافعية دليلين :

الأول: عدم الأثم بتأخير العبادة المالية عن وقته .

والثاني: سقوط الواجب بتعجيل الأداء (كما في الزكوة قبل حولان الحول)فعلم أن وجوب الأداء ينفصل عن نفس الوجوب، لجواز تأخير الأداء وتقديمه .

ثم اعترض المصنف عليهم، وقال:أقول يرد الوضوء قبل الوقت على سبيل نقض هذه القاعدة بأنّه بدنى وجاز تعجيله عن وقته، فعلم أنها ليست بكلية، وجاز الانفصال في البدنى أيضاً

٢- وأما الحنفية، فقالوا بانفصال نفس الوجوب عن وجوب الأداء مطلقاً (سواء كان في البدنى أو المالى)

وفرّع المصنف على هذا الأصل مسئلتين : الأولى: سلبية ،والثانية: إيجابيه .

١: فمن حاضت آخراً (في آخر الوقت)لا قضاء عليها،لأن في أول الوقت كان نفس الوجوب، ولم يكن وجوب الأداء، اذ الأداء إنما يجب في الجزء الأخير من الوقت، ولا يكون القضاء بنفس الوجوب ،بل بوجوب الأداء، وفي آخر الوقت سقط وجوب الأداء بالحيض فسقط القضاء أيضاً .

٢: بخلاف من طهرت (في آخر الوقت)فإنّ عليها القضاء اذ وجوب الأداء يتحقق في آخر الوقت، وهي في آخر الوقت طاهرة وصالحة للأداء، فوجب عليها الأداء، ولم تؤدّ، فوجب عليها القضاء .

دليل الحنفية : واستدلوا بوجوب قضاء الصّلاة على نائمٍ كلّ الوقت (كلّ وقت الصّلاة)وهو (وجوب القضاء)فرع نفس الوجوب، (وليس وجوب القضاء لأجل وجوب الأداء، حتّى يثبت عدم انفصال نفس الوجوب عن وجوب الأداء) والاتفاق (بين الحنفية والشافعية واقع)على انتفاء وجوب الأداء عليه (على النائم) لعدم الخطاب (خطاب الشارع اياه) حذراً عن (كون خطابه) لغواً (اذ هو لا يدرك الخطاب حين النوم)

الإشكال على لغوية الخطاب وجوابه

قيل في الجواب عن لغو ية خطاب النائم :وإنما يلزم كون الخطاب لغواً، لو كان النائم مخاطباً (بأداء المأمور به) الآن أي حين كونه نائماً، وليس كذلك، بل هو مخاطب بعد الانتباه والاستيقاظ من النوم، فخطاب النائم كالخطاب للمعدوم، في أنه إذا خُلِقَ وأوجِد صار مخاطباً، وخطابات الشارع حين الوحي وفي حيات الرسول صلى الله عليه وسلم كانت كلّها كذلك في حق النّاس الّذين لم يكونوا موجودين في ذلك الحين ،قال تعالى معلناً عموم وحيه وشمول دين نبيه للناس جميعاً ، ﴿وأوحى الىّ هذا القرآن لأنذركم به ومن بلغ﴾

ثم قال المصنف في ردّ ذلك الجواب : والجواب أن الكلام في الخطاب (والوجوب) تنجيزاً (أي في خطاب الموجود) والخطاب للمعدوم إنما يصح تعليقاً (ومعلّقاً بشرط وجود المخاطب)ولا فرق في هذا الخطاب (في الخطاب التعليقى) بين الصّبيّ غير المكلف، والبالغ المكلّف بخلاف الأوّل (وهو الخطاب التنجيزى، فانه يتعلّق بالبالغ الصحيح المستيقظ، لا بالصّبيّ والمريض والنائم)

فعلى هذا (أي على تقدير أنّ الكلام في الخطاب التنجيزى)لو انتبه (استيقظ) الصّبيّ (حال كونه)بالغاً لا قضاء عليه، إلّا احتياطاً، أي إذا كان الصّبي نائماً، ومضى عليه وقت الصّلاة ثم استيقظ وهو بالغ، فلا يجب عليه قضاء تلك الصلاة، فإنه لم يكن مخاطباً بالفعل حينما جاء عليه وقت الصّلاة، إلا أنه قيل بالوجوب أي بوجوب القضاء عليه احتياطاً .

الاعتراض من جانب بعض الحنفية على مذهب الحنفية والجواب عنه

وما قيل (في الاعتراض على مذهب الحنفية): إن الوجوب لازم (أي وجوب بعض الأفعال قبل البعثة لازم)، لكون الحسن (في بعض الأفعال) عقلياً، كما هو مذهبنا (مذهب الحنفية)، فيوجب الحسن العقلي الحكم (وهو وجوب الأداء)

وحاصل الاعتراض أن نفس الوجوب لا ينفصل عن وجوب الأداء في البدني، لأن وجوب الفعل عقلاً لازم لعقلية الحسن، يعني أن الحسن العقلي لفعل يجعله واجباً عقلاً، وإذا كان واجباً عقلاً، يكون أداءه أيضاً واجباً، والا لم يكن واجباً عقلاً، هذا خلف، فثبت وجوب الأداء مع نفس الوجوب، وقوله: (كما هو مذهبنا) متعلّق بقوله: (لعقلية الحسن)

وقال في الجواب عنه: فيرد عليه أنه يلزم (من ثبوت الوجوب عقلاً قبل البعثة) ثبوته (ثبوت الوجوب) بدون (ورود) الشرع، ولم يقل به (بثبوت الوجوب قبل الشرع) أحد منّا (من أهل السنّة والجماعة) كيف يقول أحد بالوجوب الّذى لا يدل على ثبوته الأدلّة الأربعة؟ وليس لنا أصل (دليل) خامس يدل عليه.

وحاصل الجواب: أنا أسلّم أنّ حسن بعض الأفعال عقلي، وأمّا ثبوت الوجوب والحكم بهذا الحسن العقلي فلا يثبت بمجرد العقل.

وقد ثبت (مر منّا من قبل أن حسن بعض الأفعال وقبحها عندنا عقليان، ولكن لا يستلزمان الحكم (وجوباً أوحرمةً) واستلزام الحسن العقلي وقبحه الحكم هو مذهب المعتزلة، فلم يثبت قبل البعثة نفس الوجوب ولا وجوب الأداء، فلم يبق لا نفصالهما واتصالهما محلّ.

مسألة: ثبوت نفس الوجوب بالطلب أو بالسبب؟

ثم اعلم أنهم صرّحوا بأن لاطلب في أصل الوجوب، بل هو مجرد اعتبار من الشارع أن في ذمته جبراً الفعل، وأورد أن الفعل بلاطلب، كيف

يسقط الواجب؟ وهو إنمايكون واجبا بالطلب، وقصد الامتثال إنما يكون بالعلم به

والجواب أنّا لانسلّم أنّ الواجب إنما يكون واجباً بالطلب، بل بالسبب، والشئ قديثبت ولايطلب،كالدين المؤجل، والثوب المطار إلى إنسان لايعرف مالكه، والامتثال يتفرع عل العلم بثبوته، فلايقتضي السقوط سبق الطلب

وموجزالجواب: أنّ نفس الوجوب يثبت بالسبب، وهو الوقت أو الخطاب الوضعي، ووجوب الأداء يثبت بالطلب، وهو خطاب الشارع التكليفي، وأشار المصنف تحت هذا التنبيه (ثمّ أعلم) ثلاثة أمور:

١-الفرق بين نفس الوجوب ووجوب الأداء،

٢-انفصال نفس الوجوب عن وجوب الأداء،

٣-ثبوت نفس الوجوب بالسبب، وثبوت وجوب الأداء بالطلب.

فقال :(١) **ثمّ اعلم أنهم** (العلماء الحنفيين) **صرّحوا بأن لا طلب في أصل الوجوب، بل هو** (أصل الوجوب) **مجرّد اعتبار من الشارع** (واخباره) **أنّ في ذمّة المكلّف الفعل المأمور به جبراً** (بلا اختياره واستيشاره)

(٢) **فالوجوب عبارة عن لزوم شغل ذمّة المكلّف بأداء المأمور به.**

(٣) **ووجوب الأداء عبارة عن لزوم فراغ ذمّة المكلف عن أداء المأمور به، فإذا كانا مغايرين لم يثبت لزوم أحدهما للآخر، وجاز انفصالهما.**

الاعتراض على عدم الطلب في أصل الوجوب وجوابه

وأورد الاعتراض بأنّ الفعل (كالصّلاة في أوّل الوقت، والزكوة قبل حولان الحول) **بلا طلب، ووجوب الأداء لو أدّاهما المكلف كيف يسقط عنه الواجب** (ولم يلزم عليه الأداء ثانياً في الوسط أو الجزء الاخير، ولم يلزم عليه أداء الزكوة ثانيا بعد حولان الحول؟ والحال أنّ الواجب إنما يكون أداءه واجباً بالأمرين : بالطلب (طلب الشارع)

أولاً، وبقصد المكلّف الامتثال بعد العلم بالطلب ثانيا، فإذا لم يكن الطلب لا يكون واجباً، مطلوباً، وإذا لم يكن مطلوباً لا يقصد المكلف امتثاله، فيبقى الفعل نفلاً، ولا يسقط الواجب بأداء النفل .

ثمّ قال في الجواب عنه: والجواب :أنّا لا نسلّم أنّ الواجب إنما يكون واجباً بالطلب، بل يكون واجباً بالسبب، وهو الوقت للصلاة، والنماء في مال الزكوة، ولا يلزم أن يكون كل واجب مطلوباً، فإنّ الشيئ قد يثبت ويجب، ولايطلب (لا يكون مطلوباً) كالدّين المؤجل لايكون مطلوباً قبل حلول الأجل، مع أنه واجب الأداء وكالثوب الذي طار في الهواء، وذهب إلى بيت إنسانٍ لا يعرف مالك الثوب حتى ردّه إليه، فانّ ردّ الثوب إلى المالك واجب، ولا يكون مطلوباً من جانبْ المالك لعدم علمه بمحل وجود الثوب .

والامتثال إنما يتفرع على العلم بثبوت الوجوب الذي اعتبره الشرع، لاعلى الطلب الذي يوجب الأداء، فلا يقتضي سقوط الفرض بأداء الواجب في أول الوقت، أو قبل حولان الحول سبق الطلب عن المكلف، بل يسقط الفرض بأدائه بمجرد الوجود واعتبار الشرع قبل توجه الطلب إليه.

الأصل الفقهي في هذا المقام

أقول: فقه المقام أن لنا خطاب وضع بالسببية للوجوب، وخطاب تكليف بالاقتضاء، فيجب أن يكون الثابت بأحدهما غير الثابت بالأخر، فثبوت الفعل حقا مؤكداً على الذمة من الأول، وهو الوجوب، والطلب بإيقاعه في العين من الثاني، وهو وجوب الأداء، فعلم أن الوجوب شيئ، ووجوب الأداء شيئ آخر، وأن لاطلب في الأول، بل في الثاني، وإلا لزم قلب الوضع، فتدبر

أقول فقه المقام(أي الأصل الفقهي في هذا المقام) أن لنا خطابَ وضعٍ بالسببية للوجوب، أي بجعل شيئ سببا لوجوب شيئ آخر ، كدلوك الشمس لوجوب صلاة

الظهر، ولايكون فيه طلب، وخطاب تكليف أي يقصد به جعل المرأ مكلفاً بالأداء بالاقتضاء (بطلب الأداء) فيجب أن يكون الثابت بأحد الخطابين غير الثابت بالآخر، فثبوت الفعل المامور به حقًا مؤكداً على ذمة المكلف من لازم الأول (خطاب الوضع) وهو أي ثبوت الفعل مؤكداً نفس الوجوب، والطلب بإيقاع ذلك الفعل في الخارج من (لازم الخطاب) الثاني وهو(طلب) وجوب الأداء، فعلم (من هذا البيان) أن نفس الوجوب شيئ، ووجوب الأداء شيئ آخر.

(ووجه المغايرة بينهما) أنه لاطلب في الأول (وهو نفس الوجوب، وإنما يثبت ويجب بالسبب) بل يكون الطلب في الثاني، وهو وجوب الأداء، وإلا لزم قلب الموضوع، بأن يكون في خطاب الوضع طلب، وفي خطاب التكليف تاكيد الثبوت فقط .

وقوله فتدبر : فيه إشارة إلى الاعتراض الوارد على هذا الفقه (الأصل) بأنا لانسلم أن خطاب الوضع غير خطاب التكليف، بل حاصل خطاب الوضع التكليف بجعل شيئ سببا أو شرطا لشيئ آخر، كالوقت والوضوء للصلاة، فهو قسم من الخطاب التكليفي، فلم يثبت المغايرة بين الوجوب ووجوب الأداء من أجل الفرق بين الخطابين.

مسائل الأداء والإعادة والقضاء

١: الأداء فعل الواجب في وقته المقدر له شرعاً، وقيل ابتداءه كالتحريمة عند الحنفية، والركعة عند الشافعية

٢: ومنه الإعادة، وهو الفعل فيه ثانياً لخلل، والأصح أنه واجب

٣: والقضاء فعله بعده استدراكاً لما فات عمداً أو سهواً، تمكن بفعله كالمسافر، أو لم يتمكن لمانع شرعاً، كالحيض، أو عقلاً، كالنوم، فتسمية الحج الصحيح بعد الفاسد قضاءً مجاز، ومن جعل الأداء والقضاء في غير الواجب بدّل الواجب بـ(العبادة)

١: **تعريف الأداء** : هو إتيان الواجب في وقته المقدر (المعين) له شرعا ، وقيل

(القائل ابن الهمام في " تحرير الأصول" هو (الأداء عند الحنفية) إتيان ابتداء الفعل الواجب، كالتحريمة في وقته المقدر له شرعاً،(وإن أتى بالباقي في غير وقته) وعند الشافعية هو إتيان ركعة من الصلاة في وقتها المقدر لها شرعاً، ومن نوع الأداء الإعادة.

٢:**تعريف الإعادة** : وهو الإتيان بالواجب في وقته ثانياً، لخلل وقع في إتيانه أولاً، ممايوجب الإعادة .

والأصح أن الإعادة واجب فيما وقع فيه خلل يوجب سجدة السهو، أو خلل موجب للكراهة، أما إذا وقع الخلل بترك الأولى أو السنن غير المؤكدة فلاتجب الإعادة ، بل تكون أولى.

٣:**تعريف القضاء** : هو إتيان الواجب بعد وقته، استدراكاً لمافات (عنه) عمداً أو سهواً .

أنواع مايكون سببا لترك الواجب

وهو على ثلاثة أنواع :

(١) مايمكن فعله وأداء ه ، ولكن لايؤديه لأجل الرخصة في حقه، كصوم المسافر الذي يفطر ؛فإنه يمكن أن يصوم، ولكن لايصوم لأجل السفر، فعليه القضاء وكذا المريض .

(٢) مالايمكن فعله وأداء ه لمانع شرعاً ،كالحيض والنفاس ؛ فإنهما يمنعان الصوم والصلاة، فهما يقضيان الصوم دون الصلاة .

(٣) مالايمكن أداءه لمانع عقلا (وحسا) كالنوم ، فإن النائم عاجز عن أداء الصلاة حين النوم فعليه القضاء إذا استيقظ.

ولما ورد الإشكال بقضاء الحج القضاء فيما إذا أحرم أحد للحج ثم أفسد حجه فإنه يمضى أركان حجه ، و يقضيه من قابل فيقال لحجه في العام القابل الحج القضاء ، مع أن مدة الحج العمر ، فكيف يقال هو قضاء ؟

فأشار المصنف إلى جوابه فقال: فتسمية الحج الصحيح (الواقع) بعد الحج

الفاسد قضاء مجاز ، أي لأجل أنه مااستطاع أن يؤديه و يكمله بالإحرام الأول ، بل أحرم له إحراماً جديداً فكأنه أتى به في غير وقته فسمى قضاء مجازاً .

اطلاق الأداء والقضاء على غير الواجب

ومن جعل الأداء والقضاء في غير الواجب (أي قال يكون لغير الواجب من السنن والنوافل أيضا أداء وقضاء) بدّل لفظ (الواجب) الواقع في تعريفي الأداء والقضاء بلفظ العبادة وقال: الأداء هو فعل العبادة وإتيانها في وقتها المقدر لها شرعاً، والقضاء هو فعلها والإتيان بها بعد وقتها ، ولأجل شمول الأداء والقضاء لغير الواجب عرفهما بعضهم بقوله: إن الأداء تسليم عين ماطلب شرعاً والقضاء تسليم مثله .

مسألة تاخير الأداء مع ظن الموت أو اعتقاد انقضاء الوقت

تاخير الفعل مع ظن الموت في جزء من الوقت معصية اتفاقاً، فإن لم يمت وفعله في وقته، فالجمهور على أنه أداء، لصدق حده عليه، وقال القاضي :قضاء، لأن وقته شرعاً بحسب ظنه قبله

ويرد عليه اعتقاد انقضاء الوقت قبل دخوله، فإذا بان الخطأ وفعل في الوقت فهو أداء اتفاقاً

١- تاخير الفعل (أداء المامور به عن وقته) مع ظن الموت (ظن المكلف أنه يموت) في جزء من الوقت معصية اتفاقاً، فإن لم يمت (حسب ظنه) وفعله (أداه) في وقته، فالجمهور على أنه أداء ، لصدق حده (حد الأداء) عليه .

٢- وقال القاضي (أبوبكر الباقلاني) إتيانه في وقته بعد ظن الموت قضاء ؛ لأن وقته بحسب ظنه قبل الوقت الذي أداه فيه ، فلم يأت به في وقته .

ثم ردّ المصنف على القاضي وقال: و يرد عليه (إشكال بأن من اعتقد قبل دخول الوقت أن الوقت قد انقضى) ثم بان خطئه وفعل (أي أدى المامور به) في الوقت فهو أداء اتفاقاً، فلابد من أن يكون في صورة الخطاء في ظنه بالموت أيضاً أداء، فعلم أن المعتبر هو ما في نفس الأمر من بقاء الوقت، لا ظن المكلف بانقضاء الوقت.

أقول: الفرق بيّنٌ ، فإن في الأول اعتقاد عدم الوقت مطلقاً، وفي الثاني اعتقاد عدم وقت الأداء، فالأول متضيق من كل وجه، بخلاف الثاني، فتأمل

ومن أخّر مع ظن السلامة ومات فجاءة، فالتحقيق أنه لايعصى، إذ التاخير جائز، ولاتاثيم بالجائز، والقول بأن شرط الجواز سلامة العاقبة لا العلم به، حتى يؤدي إلى تكليف المحال، يقتضي التخيير بين ممكن وممتنع، وهو يرفع حقيقة التوسع، فتدبر

ولما أراد المصنف أن يجيب عما ورد على القاضي قال :

أقول: الفرق بين الأمرين (ظن الموت واعتقاد انقضاء الوقت) بيّن وواضح؛ فإن في الأول (ظن الموت في جزء من الوقت) اعتقاد عدم (بقاء) الوقت مطلقاً ، (أي لاللأداء ولاللقضاء) وفي الثاني (ظن انقضاء الوقت قبل دخوله) اعتقاد عدم (بقاء) وقت الأداء (مع بقاء وقت القضاء ، فالأول (وقت ظن الموت) متضيق من كل وجه، حيث لايمكن الأداء ولا القضاء، بخلاف الثاني (ظن انقضاء الوقت قبل دخوله) فإنه متضيق من وجه ، وهو عدم إمكان الأداء ، فقياس أحدهما على الآخر قياس مع الفارق .

قوله: فتأمل، يقول المصنف في تعليقه عليه :هذا إشارة إلى أن هذا الفرق غير نافع؛ لأن القاضي جعل الدوران مع الظن سببا لتحقق العصيان في الأول (وسبباً لتحقق القضاء فيما اعتقد الانقضاء (انقضاء الوقت) ثم أتى به (بالأداء) في الوقت.

و يدفع (هذا الإيراد أولاً) بأن العصيان لاينافي الأداء (في صورة ظن الموت) كما لو أخر الأداء في الثاني (في ظن انقضاء الوقت)

و(ثانياً) بأن الظن معتبر فيما لم يظهر فساده فإذا ظهر فساد الظن فلاعبرة به.

٤ - ومن أخر الواجب عن وقته مع ظنه السلامة عن الموت، (ثم) مات فجاءةً، فالتحقيق أنه لايعصى؛ إذ التاخير (إلى آخر جزء الوقت) جائز، بخلاف المسألة الأولى؛ فإن التاخير مع إمكان الموت ثم وقوعه ليس بجائز فإنه معصية ، ولاتاثيم (والعصيان)

بإتيان الفعل الجائز.

٥-والقول بان شرط الجواز سلامة العاقبة لا العلم به حتى يؤدي إلى التكليف بالمحال

هذا اعتراض على جواز تاخير الواجب مع ظن السلامة ، بأنه لوكان شرط جواز تاخير الواجب العلم أو الظن بالسلامة يلزم التكليف بالمحال؛ لأن العلم بسلامة المكلف وعدم سرعة موته عنده تعالى، فإنه غيب، وعالم الغيب هو الله تعالى، والعبد لايعلم بسلامته شيئاً، فعلم أن شرط جواز تاخير الواجب هو سلامة العاقبة (أي سلامة عاقبة المكلف حتى يمكنه الأداء في آخر الوقت) لا العلم (أو الظن) بسلامته عن الموت، حتى يؤدي و يفضي إلى التكليف بالمحال .

فهذا القول أو الاعتراض غير صحيح ، فإنه يقتضي التخيير بين ممكن وممتنع ، وحاصل الرد أن سلامة العاقبة لاتكون شرطاً لجواز تاخير الواجب ، وإلا لزم التخيير بين الممكن والممتنع ،(بين ظن السلامة والعلم بسلامة العاقبة) .

والمراد بالممكن هو جواز التاخير مع ظن السلامة ، و بالممتنع هو جواز التاخير مع العلم بسلامة العاقبة وقدذكرنا أن علمها خاص بالله تعالى .

وقيل المراد بالممكن على تقدير عدم الموت في الوقت، و بالممتنع على تقدير الموت فيه وهو (التخيير بين الممكن والممتنع) يرفع حقيقة التوسع ، ولم يبق وقت الواجب موسعاً ، بل صار مضيقاً مع أن الكلام في وقت الواجب الموسع .

وقوله : فتدبر: فيه إشارة إلى جواب آخر، وهو أنا لانسلم أن شرط جواز التاخير هو سلامة العاقبة حتى يلزم التكليف بالمحال (وهو العلم بسلامة العاقبة) بل شرط جواز التاخير هو الظن بسلامة العاقبة ، وهذا ليس بمحال، ولا نُكَلَّفُ به.

اعراب كلام الماتن: القول مبتدأ ، ومابعده (بأن شرط الجواز إلى قوله: حتى يؤدى إلى التكليف بالمحال) جملة معترضة ، وقوله : يقتضي التخيير الخ خبره ، وقوله: وهو يرفع الخ جملة مستأنفة .

وَفَرْقُ ابن الحاجب بين ماوقته العمر كالحج فيعصى، وبين غيره فلايعصى، ليس بسديد؛ لأن الوجوب مشترك، وعذر الفجاءة عام، وفيه مافيه

٦- وفَرْقُ ابن الحاجب بين ما (واجب) وقته العمر كالحج فيعصي بتاخيره، و بين غيره (غير الحج) فلايعصي به ، (هذا الفرق) ليس بسديد، لأن الوجوب مشترك، و عذر الفجأة عام، وفيه مافيه (من الإشكال) .

في هذا الكلام أمران :

الأول: ذكر فرق ابن الحاجب بين الواجب العمرى (كالحج)، والواجب الوقتي (كالصلاة)، بأن التاخير في الواجب العمري يستلزم المعصية، لاحتمال التاخير بالموت، أو بحادثة فجائية، بخلاف الواجب الوقتي الموسّع ؛ فإن تاخيره لايستلزم المعصية بالموت الفجائي.

والثاني: الرد على هذا الفرق ، وحاصل الرد أن الفرق المذكور لايعتدبه؛ لأنه ليس في وجوبهما فرق؛لأن نفس الوجوب بينهما مشترك، وعذر الموت فجاءة أو حادثة أخرى مانعة، ليس بمخصوص بالواجب العمري، بل عام يشمل كليهما والثالث قوله:وفيه ما فيه :

فيه إشارة إلى الجواب من جانب ابن الحاجب ، وحاصله أن لزوم المعصية في تأخير الواجب العمري لاحتمال كثرة الموانع والأعذار فيه ، فجائية كانت أو غيرها ، بخلاف الواجب الموقت؛ فإن رجاء البقاء من سنة إلى سنة أخرى ضعيف جداً (كما يكون في الواجب العمرى) وأما رجاء الحياة من أول الوقت إلى الجزء الآخير فيكون قويا وواقعا في الأغلب ،فلأجل ذلك لايعصي المكلف بتاخيره إلى آخر الوقت في الواجب الموقت .

١٠: مسألة وجوب القضاء هل هو بنص جديد أو بنص الأداء؟

اختلف في وجوب القضاء هل هو بأمر جديد وعليه الأكثر، أو بما يوجب الأداء، وهو المختار لعامة الحنفية

ثم هذا الاختلاف في القضاء هل هو بمثل معقول فقط، كما صرح به البعض، أو مطلقاً كما هو الظاهر

للأكثر أن عدم اقتضاء صم يوم الخميس صم يوم الجمعة بديهي، وإلا لكان أداء وسواء (مع صوم يوم الخميس) وهذا إنما يتم لو ادعوا الانتظام لفظاً، وهو بعيد، ولعل مقصودهم أن مطالبة شيئ يتضمن مطالبة مثله عند فوته، فإيجاب الأول إيجاب الثاني، نعم معرفات القضاء بمثل معقول أو غيره يجوز أن يكون غيره، نصاً كان أو قياساً، لكن الكلام في أصل سبب الوجوب، فافهم

اختلف في وجوب القضاء ١: هل هو بأمر جديد (نص جديد)؟ وعليه الأكثر (أكثر الأصوليين).

٢: أو بما (بأمر ونصٍ) يوجب الأداء؟ وهو المختار لعامة الحنفية.

واعلم أن القضاء على نوعين:

بمثل معقول، كقضاء الصوم بالصوم، والصلاة بالصلاة، وبمثل غير معقول كقضاء الصوم بالفدية.

(وهنا اختلاف آخر) ثم هذا الاختلاف (كون الوجوب بأمر جديد أو بما يوجب الأداء)

١: إما أن يكون في القضاء بمثل معقول، كما صرح به البعض (بعض الأصوليين).

٢: أو يكون مطلقاً (أي في كليهما) كما هو الظاهر.

دليل الأكثر: على أن وجوب القضاء بنص جديد أن عدم اقتضاء (قول القائل):

صم يوم الخميس(لوكان حديثا ونصاً(صم يوم يوم الجمعة بديهي،(أي عدم اقتضاء الأمر بصوم يوم الخميس وجوب صوم يوم الجمعة بديهى)؛ لأنه يصير معناه حينئذ صم يوم الخميس وإلا فصم يوم الجمعة، فيكون صوم يوم الجمعة أداء، وسواء في المرتبة مع صوم يوم الخميس ، وهذا معنى قوله : وإلا كان (صوم يوم الجمعة) أداء وسواء .

وقال في تعليقه : وإنما كان أداء ؛لأنه يكون بمنزلة قوله : صم يوم الخميس أو يوم الجمعة ، وفي هذا (الترديد) في أي يوم صام يكون أداء ، فيكونان سواء أيضا في عدم لزوم العصيان ،انتهى .

ثم أراد الرد على دليل الأكثر فقال : وهذا (دليل الأكثر) إنما يتم لو ادعوا (الحنفية) انتظام أمر الأداء ، وجوب القضاء لفظاً، أي يدل لفظ أمر الأداء على وجوب القضاء ، وهذا الانتظام بعيد عن اللغة والعرف.

ثم شرح دليل عامة الحنفية وقال : ولعل مقصودهم (من كون الأمر الموجب للأداء موجبا للقضاء) أن مطالبة شيء(كالأداء) يتضمن مطالبة مثله عند فوته (معقولاً كان المثل أو غير معقول).

فإيجاب الأول (الأداء) إيجاب الثاني (وهو القضاء)

ولما ورد على عامة الحنفية إشكال بأنه لوكان الأمر الموجب للأداء موجبا للقضاء لم يرد النصوص الجديدة للقضاء، كقوله تعالى (فعدة من أيام آخر) وقوله: صلى الله عليه وسلم "من نام عن صلاة أو نسيها فليصلها إذا ذكرها"

أجاب عنه بقوله نعم الخ

وحاصل الجواب أن النصوص أو القياسات الدالة على القضاء ليست موجبة له، نعم هي معرفات القضاء (بمثل معقول كان أو غيره) فيجوّز ذلك أن يكون ذلك الموجب غيره (غير النص الموجب للأداء) نصاً كان (ذلك الغير) أو قياساً ، لكن الكلام في أصل سبب الوجوب (ماهو؟ نص الأداء أو نص جديد ؟)

وتفصيل الكلام أن تلك النصوص والقياسات الدلالة على القضاء معرفات ومبيّنات لطرق القضاء وأوقاته وهيئاته ، لا موجبات له زائدة عن نص الأداء .

وقوله: فافهم، فيه إشارة إلى الدليل على أن الموجب هو أمر الأداء، وهو أن الوجوب ثبت بالنص الأول ، وهو نص الأداء فثبت بنص الأداء شغل ذمة المكلف بالأداء ، وإنما يحصل فراغ ذمته عن الوجوب بالأداء ، وهو (الأداء) لم يتحقق (في صورة القضاء) فأصل الوجوب الثابت بنص الأداء باق في ذمة المكلف إلى الآن ، فكيف يأتى النص الجديد لزيادة الوجوب الجديد؟ فعلم أن النص القديم وهو نص الأداء دال على وجوب القضاء ، والنص الجديد إذا ثبت فهو معرِّف ومبيِّن لطريق القضاء .

الجواب المشهور عن دليل أكثر الأصوليين وكونه فى غاية السقوط

ومايجاب به في المشهور أن مقتضاه أمران : الصوم ، وكونه في يوم الخميس ، فإذا عجز عن التالي لفواته بقيْ اقتضاءه الصوم مطلقا، ففي غاية السقوط إذ لاوجوب إلا بالقيد(وهو يوم الخميس) ولهذا لايجب قبله، ومن وجوب المقيد لايلزم وجوب المطلق مطلقاً، بل فيه، وفي "شرح المختصر": هذه المسألة مبنية على أن المقيد هو المطلق والقيد، وهما يتعددان وجوداً في الخارج أو يتحدان فيه

ومايجاب به(عن دليل الأكثر) في المشهور أن مقتضى (المقولة) صم يوم الخميس أمران : الصوم، وكونه في يوم الخميس ، فإذا عجز (المكلف عن إدراك يوم الخميس للصوم) لفواته ، بقى اقتضاء هذا الأمر الصوم مطلقاً، في أي يوم كان (بعد فوت يوم الخميس).

(وهذا الجواب) في غاية السقوط؛إذا لاوجوب للصوم(في "صم يوم الخميس") إلا بالقيد، (وهو كون الصوم مقيداً بيوم الخميس)وهذا لم يتحقق ، فلم يتحقق الوجوب ، ولهذا (لأجل كون الصوم مقيداً بيوم الخميس) لايجب الصوم قبله (قبل يوم الخميس)، يعني في يوم الأربعاء.

ومن وجوب المقيد (الصوم الكائن في يوم الخميس) لايلزم وجوب الصوم

مطلقاً ، أي في أي يوم كان غير الخميس ، بل يلزم وجوب المطلق في ضمن هذا المقيد وهو صوم يوم الخميس ، ولهذا يكون الإتيان بالصوم في غير الخميس قضاء .

أساس مسألة اختلاف دليل الوجوب في الأداء والقضاء

وفي " شرح المختصر " (لابن الحاجب) هذه المسألة مبنية على أن المقيد هو المطلق والقيد، وهما يتعددان وجوداً في الخارج أو يتحدان فيه، (فإن كانا متعددين في الخارج، فانتفاء القيد لفوات الوقت يستلزم انتفاء المطلق، أي الصوم مطلقاً، ولكن وجوبه باق بالأمر السابق ، فموجِب الأداء هو موجِب القضاء، فلاحاجة إلى الأمر الجديد، وإن كانا متحدين في الخارج فانتفاء القيد بسبب فوات الوقت يستلزم انتفاء المطلق، ولم يبق وجوبه ، فلابد من نص جديد للقضاء فعامة الحنفية ذهبوا إلى التعدد والأكثر ذهبوا إلى الاتحاد.

هدم هذا البناء من جانب المصنف

أقول: القيد ههنا ظرف زمان، واتحاد مقولة (متى) بالمظروف وإن صح، فلايلزم من انتفاء فرد منها انتفائه اتفاقاً فتأمل

أقول: القيد (يوم الخميس) ههنا ظرف زمان (وهو من مقولة متى) واتحاد مقولة متى (بالصوم المظروف الذي هو من مقولة الفعل) وإن صح، فلايلزم من انتفاء فرد منها (من مقولة متى وهو يوم الخميس) انتفاء ه (انتفاء المطلق الذي هو الصوم المظروف) اتفاقاً، فتأمل .

وأراد المصنف الرد على الأكثر القائلين بالأمر الجديد للقضاء ، فقال: لايمكن اتحاد المطلق (الصوم) واتحاد القيد (يوم الخميس) ذاتاً ؛ لأن القيد (يوم الخميس)وقت وزمان وهو من مقولة متى ، والمطلق وهو الصوم إما من مقولة الفعل ، وإما من مقولة الكيف (فإن الصوم كيفية لاحقة بترك الأكل والشرب) وأيا كان لايمكن الاتحاد الذاتي بين المقولات المتائنة ، وأما الاتحاد بالعرض وإن صح وأمكن فلايلزم من انتفاء فرد من مقولة متى(كيوم الخميس) انتفاء المطلق الذي هو الصوم المظروف اتفاقاً؛ فإن زيداً الموجود في نفس الأمر عين زيد الموجود اليوم وقدتبدل الظرف وانتفى ، ولم ينتف

المظروف.

فبقى الوجوب ببقاء الصوم المطلق، أي بقى الوجوب الثابت بنص الأداء فهو كاف لوجوب القضاء فلاحاجة إلى نص جديد.

وقوله فتأمل : فيه إشارة إلى أنا سلمنا أنه لايلزم من انتفاء الظرف انتفاء المظروف ، ولكن لانسلم عدم بطلان وجوب المظروف عند بطلان وجوب الظرف أي يستلزم انتفاء يوم الخميس انتفاء وجوب الصوم، فإن الوجوب عند اتحاد الظرف والمظروف (ولو بالعرض) واحد لاتعدد فيه، فبطلان وجوب الظرف بعينه هو بطلان وجوب المظروف، فيحتاج في القضاء إلى دليل جديد يفيد الوجوب أوإشارة إلى عدم إمكان اتحاد الظرف (يوم الخميس) والمظروف وهو الصوم الواقع فيه أو فى غيره ، فإن الزمان غير الفعل.

النقض على دليل الحنفية والجواب عنه

ونوقض مختار الحنفية بنذر اعتكاف رمضان إذا لم يعتكفه؛ حيث يجب قضاءه بصوم جديد ولم يوجبه النذر

والجواب أن نذر الاعتكاف كان موجباً له؛ لأنه شرط، لكن ماظهر أثره لمانع، وهو وجوبه قبله، فلما زال (المانع) ظهر أثره، ولهذا لايقضى في رمضان آخر، ولاواجب أخر سوى قضاء رمضان الأول إذ الخلف في حكم الأصل، هذا

ونوقض مختار الحنفية (من أن النص الموجب للأداء هو الموجب للقضاء) بنذر اعتكاف رمضان إذا لم يعتكفه (من نذر أنه يعتكف رمضان، ثم لم يعتكفه ؛ حيث أي (لأنه) يجب(على الناذر) قضاء ذالك الاعتكاف بصوم جديد (يدل عليه النص الجديد) ولم يوجب النذر ذلك القضاء ، أي لم يوجب الناذر على نفسه (القضاء بالنذر ، فعلم أن الموجب للقضاء غير الموجب للأداء .

والجواب : أن نذر الاعتكاف كان موجباً للقضاء ؛ لأن الصوم شرط الاعتكاف ،

فنذر المشروط نذر لشرطه ، فمن أوجب الاعتكاف أوجب الصوم معه، ولكن ماظهر أثر الشرط لزوم الصوم الجديد في رمضان، لأجل المانع، وهو شغل رمضان بصوم الفرض ، وهذا مفهوم قوله : وهو وجوبه (وجوب صوم رمضان) قبله (قبل صوم النذر) فلما زال المانع (عن صوم النذر بانقضاء رمضان ظهر أثره (أثر نذر الاعتكاف في إيجاب الصوم الجديد) ولهذا أي ولأجل وجود الوجوب الجديد في صوم النذر بسبب نذر الاعتكاف) لايقضى (الاعتكاف) في رمضان آخر، لأنه لأداء صوم الفرض المتعين فيه، وهو واجب لغير قضاء الاعتكاف أيضا، ولا يقضى ذلك الاعتكاف في ضمن صوم واجب آخر، كصوم كفارة الظهار وصوم كفارة قتل الخطاء؛ لأنهما ليسا بواجبين لأجل قضاء الاعتكاف، بل وجوبهما بسبب آخر ، وكذا سبب وجوب الصوم الجديد لقضاء الاعتكاف هو النذر ، دون شيئ آخر ، إلا إذا ترك رمضان الأول مع الاعتكاف، ثم قضاه في وقت آخر جاز قضاء الاعتكاف فيه ؛ لأن الخلف (القضاء) كالأصل في جواز قضاء الاعتكاف فيه، وهذا مفهوم قوله : سوى قضاء رمضان الأول (فإنه جاز قضاء الاعتكاف فيه) إذا الخلف في حكم الأصل " هذا أي خذ هذا واحفظه.

١١: مسألة كون مقدمة الواجب واجبا والمذاهب فيه

مقدمة الواجب المطلق واجب مطلقاً، أي سببا (كان) أو شرطاً، شرعاً (كان) كالوضوء أو عقلاً كترك الضد، أو عادة، كغسل جزء من الرأس لغسل الوجه، وقيل في السبب فقط، وقيل في الشرط الشرعي فقط ، وقيل لاوجوب مطلقاً

لنا أن التكليف به بدون تكليف المقدمة يؤدى إلى التكليف بالمحال، ألا ترى أن تحصيل أسباب الواجب واجب، وتحصيل أسباب الحرام حرام بالإجماع، وماقيل (إنه) يجوز أن يكون وجوبها لغيره كالإيمان، ففيه أن الكلام بالنظر إليه

فإن قلت: لايلزم الأمر صريحا ،قلت: لانزاع في ذلك، بل المراد أنه يستتبعه، وهو معنى قولهم: إيجاب المشروط إيجاب الشرط، ولهذا

لايلزم إلا معصية واحدة بالنظر إلى الواجب الأصل، لاالمعاصي بالنظر إلى الأسباب والشرائط، قالوا: لو وجب لزم تعقل الموجب له، قلنا: ممنوع، وإنما يلزم لوكان صريحاً، ومن ههنا لم يلزم تعلق الخطاب بنفسه ولاوجوب النية

١: مفهوم المقدمة : هي (هنا مايتوقف عليه الواجب ووجب ذكرها، وسيأتي ذكر أنواعها.

٢: والواجب المطلق: هو مالايكون مقيداً بمايتوقف عليه مماذكر في المقدمة، فلايكون مثل الحج المقيد بقوله تعالى ﴿لمن استطاع إليه سبيلاً﴾ أو كالزكاة المقيد بملك النصاب .

مثاله: كالصلاة فإن الوضوء شرط لها ومقدمة ولكن لم تقيد الصلاة به .

٣: الواجب المقيد: هو مايكون مقيداً بمايتوقف عليه من المقدمة ، كالحج المقيد بالاستطاعة، والزكاة المقيد بملك النصاب، فالصلاة واجب مطلق، والحج واجب مقيد وكذا الزكاة.

قال المصنف: مقدمة الواجب المطلق واجب مطلقا، فالمراد بـ المطلق الأول عدم تقييده بمايتوقف عليه كما مرت الإشارة إليه ، وبـ مطلقاً الثاني العموم أي سواء كانت المقدمة سبباً أو شرطاً (ثم ذكر للشرط أنواعاً ثلاثة) شرطاً شرعياً ، كالوضوء، أو عقليا كترك الضد ، أو عاديا كغسل جزء (من مقدم) رأسه عند غسل وجهه.

١: السبب مايكون مفضياً إلى الواجب ، و يكون خارجاً عنه.

٢: والشرط مايتوقف عليه الواجب، ولايكون مفضياً إليه.

الاختلاف في مصداق مقدمة الواجب ماهو؟

١: وقيل : وجوب المقدمة ، إنما يكون في السبب فقط، يعني مقدمة الواجب منحصرة في السبب ، ولايكون غيره مقدمة واجب، كالبيع للملك، والملك النامي للزكاة .

٢:وقيل :إنما يكون وجوبها في الشرط الشرعي فقط، كالوضوء للصلاة لاالشرط العقلي أو العادى.

٣: وقيل: لاوجوب مطلقاً ، أي ليست المقدمة واجبة، لاسبباً ولاشرطاً ولاغيرهما.

دليل القائلين على وجوب المقدمة مطلقاً: لنا أن التكليف به (بالواجب) بدون التكليف بالمقدمة (فيما لايمكن إتيان الواجب إلا بها) يؤدى إلى التكليف بالمحال (وهذا ممنوع لوجهين:) قال تعالىٰ: ﴿لايكلف الله نفسا إلا وسعها﴾

والثانى: ألاترى أن تحصيل أسباب الواجب واجب، وتحصيل أسباب الحرام حرام بالإجماع .

وماقيل (في رد هذا الدليل بأنه) يجوز أن يكون وجوب المقدمة لنفسها، لالأجل غيرها من الواجب ، كوجوب الإيمان (وكونه موقوفاً عليه لجميع الأحكام الفرعية الإسلامية ، وليس وجوب الإيمان لأجل تلك الفروعات ، بل واجب لنفسه) ففيه إشكال بأن الكلام في وجوب المقدمة إنما يكون بالنظر إلى وجوب وتكليف ماتكون مقدمة له ، لافي وجوبها لأجل نفسها أو لأجل غير المامور به الواجب.

وحاصل الجواب والرد : أن هناك لوكان واجب، وكان له مقدمة ، ولم يكن لوجوب المقدمة ، دليل آخر غير توقف ذلك الواجب عليه، تكون تلك المقدمة واجبة لأجل عدم إمكان العمل بذلك الواجب ، وإلا يؤدى إلى التكليف بالمحال.

سوال آخر على كون مقدمة الواجب واجبة

فإن قلت: لايلزم (من وجوب المقدمة لأجل الواجب) الأمر الصريح بوجوب المقدمة ؟

قلنا : لانزاع في ذلك (أن وجوب المقدمة لايكون بالأمر الصريحى) بل المراد أن وجوب الواجب) يستتبعه (يستلزم وجوب المقدمة) وهو معنى قولهم: إيجاب المشروط (الواجب) إيجاب الشرط (إيجاب المقدمة) ولهذا (لأجل عدم وجوب الشروط

والأسباب التي هي مقدمات لذاتها) لايلزم في ترك الواجب إلا معصية واحدة بالنظر إلى ترك الواجب الأصلي المقصود، ولايلزم المعاصي (الكثيرة) بالنظر إلى (ترك) الأسباب والشروط (الكثيرة).

دليل منكرى وجوب المقدمة مطلقاً : قالوا (المنكرون لوجوب المقدمة مطلقاً) : لووجب الموقوف عليه للواجب (يعني المقدمة) لزم تعقل (تصور) الأمر الموجب له (للموقوف عليه) لأن إيجاب شيئ لايمكن بدون تصوره ، وهذا غير صحيح ؛ لأنه كثيراً مايحكم الآمر بشيئ، ولايتصور مقدمته (إذا لم يكن له مقدمة) .

وأجاب عنه المصنف بقوله : قلنا : هذا ممنوع ، وإنما يلزم من إيجاب شيئ تصوره (تصور الموقوف عليه) لوكان إيجابه صراحة وبالذات ، كإيجاب نفس الحكم، وأما إذا كان إيجابه بالعرض (بواسط إيجاب شيئ آخر) كإيجاب الموقوف عليه (المقدمة) لأجل الموقوف (نفس الواجب) ، فلايلزم تصوره.

ومن ههنا (من أجل أن المقدمة واجبة تبعاً واستطراداً، دون قصداً) لم يلزم تعلق خطاب الشارع بنفس الموقوف عليه (المقدمة) وإنما يلزم تعلق الخطاب بالواجب قصداً وبالذات، فالواجب بالذات يكون متعلق الخطاب، دون الواجب بالعرض.

ومن أجل أن المقدمة غير واجب بالذات لاوجوب نية لها ، أي لاتكون النية واجبة لها، وإنما يكون وجوب النية للواجب بالذات دون الواجب بالعرض ، كالوضوء مقدمة للصلاة، وليست نيته واجباً بالذات حتى يتوقف عليه جوازها.

التفريع على أن مقدمة الواجب واجبة

إذا شتبهت المنكوحة بالأجنبية حرمت؛ لأن الكف عن الحرام واجب وهو بالكف عنهما

ولوقال: إحدى كما طالق حرمتا؛ لأن الاجتناب يقيناً فيه

أقول :فالغاية داخلة في المغيا، ليعلم وجود المغيا

١ -إذا اشتبهت المنكوحة بالأجنبية حرمت؛ لأن الكف عن الحرام واجب، وهو

(إنما يتحقق هنا) بالكف عنهما (عن المنكوحة والأجنبية).

٢ - ولو قال لزوجتيه: إحداكما طالق ، حرمتا ؛ لأن الاجتناب عن الحرام يقيناً فيه (في أن كلٍ منهما حرام جميعاً).

٣- الفرع الثالث لهذا الأصل (مقدمة الواجب واجبة) دخول الغاية في المغيا.

أقول : فالغاية داخلة في المغيا ليعلم وجود المغيا (بكامله) .

مثاله : قوله تعالى : ﴿ثم اتموا الصيام إلى اليل﴾ ، فإن الغاية (الليل) كالمقدمة لصوم اليوم ، فصوم جزء قليل من الليل (وهو دقيقة أو ثانية منه) لازم لاستيعاب كل اليوم الذي هو معيار للصوم ، وإنما يحصل الاستيعاب الكامل إذا أحاط الصوم جميع أجزائه.

١٢: مسألة أن وجوب الشيئ يتضمن حرمة ضده أوكراهته والمذاهب فيها

وجوب الشيئ يتضمن حرمة ضده، وقيل: يقتضي كراهة ضده، وقيل: نفس النهي عن ضده، فمنهم من عمم في أمر الوجوب والندب فجعلهما نهياً عن الضد تحريماً وتنزيهاً، ومنهم من خصص بأمر الوجوب، وقيل: ليس نهيًا ولامتضمنًا عقلاً، وعليه المعتزلة وعامة الشافعية، ثم في النهي كذلك، إلا أن الأمر نهي عن جميع الأضداد، بخلاف النهي، فإنه أمر بأحد أضداده وقيل: لا

لنا أن الامتناع عن الضد من لوازم وجوب الفعل، واللوازم مجعولة بجعل الملزوم، لابجعل جديد، وإلا لزم إمكان الإنفكاك، وبمثله يقال في النهي، وفيه شيئ، فالخطاب واحد بالذات، والتفاوت بالأصالة والتبعية، كما في إيجاب المقدمة

ومن ههنا قيل: يقتضي كراهة ضده، فإن خطاب الضمني أنزل من خطاب الصريح، لكن يلزم إطلاق المكروه على الممتنع،

إن قلت فالأمر بالشيئ نهي عن ضدٍ ضدٍ عيناً، والنهي عن الضد

يستلزم الأمر بالضد الأخر تخييراً، فهذا الضد منهي عنه عيناً، ومامور به تخييراً ،هذا خلف

قلت: الإمكان بالنظر إلى شيئ لاينافي الامتناع بالذات، ولا الامتناع بالنظر إلى شيئ أخر

لايقال : يلزم على الأول حرمة الواجبات، كحرمة الصلاة من حيث أنها ضد الحج، وبالعكس، وعلى الثاني وجوب المحرمات ولو تخييراً، كوجوب الزنا؛ لأنه ترك اللواطة وبالعكس، لأنا نقول في الأول: الأمر لايقتضي الاستيعاب، فلايكون نهياً عن الضد دائماً، فيمكن فعل ضده الواجب في وقت أخر، ومن ههنا قيل إن الشرط أن يكون الواجب مضيّقاً، لكن يلزم أن لايكون الحج وقته العمر، إلا أن يقال ذلک وقته نظراً إليه من حيث هو هو، وفي الثاني التعيين لدليل أصل اخرج المحل عن قبول التخيير تبعاً، ولأصحاب سائر المذاهب وجوه ضعيفة مذكورة في المبسوطات مع ماعليها، فارجع إليها

واعلم أنّ وجوب الشيئ يقتضي عدم ضدّه ومايناقيه،لئلا يقع مانعاً عن الإتيان بالواجب ،ففي هذه المسألة (اقتضاء وجوب الشيئ و تضمّنه عدم ضدّه أربعة مذاهب:

١-الأول مذهب الجمهور ومختار المصنف: أنّ وجوب الشيئ يتضمّن حرمة ضدّه،أي الدليل على وجوب الشيئ مطابقةً يدل تضمّناً على أن ضدّه حرام،

٢-والثاني مذهب شمس الأئمة و فخرا الإسلام و كثيرمن المتأخرين، وهذا هو المراد من قوله: وقيل: كراهة ضدّه،أي وجوب الشيئ يقتضي كراهة ضدّه و يدل عليه تضمّناً.

٣-والمذهب الثالث (وهو المروى عن الشيخ الأشعرى)أنّ وجوب الشيئ يقتضي نفس النهي عن ضدّه، يعنى الأمر بالشيئ يدل على النّهي عن ضدّه التزاماً.

ثم اختلف أصحاب المذهب الثالث : فمنهم من عمّم اقتضاء الأمر بين الأمر للوجوب والامر للندب، فجعل أمر الوجوب مقتضياً للنّهي عن الضدّ تحريماً،

وأمر النّدب مقتضياً للنهي عن الضّدّ تنزيهاً، و منهم من خصّص اقتضاء النهي عن الضدّ تحريماً بأمر مفيد للوجوب

٤- والمذهب الرابع (وهومذهب المعتزلة و عامّة الشافعية) أن الأمر بالشيئ ووجوبه ليس بعينه مقتضياً نهي ضده ،ولا متضمّناًنهي ضده عقلاً،أي لايدل وجوب شيئ على نهي ضدّه مطابقةً ولا تضمناً، وهذا مفهوم قوله: وقيل ليس نهياً، ولامتضمّناً عقلاً، أي ليس وجوب الشيئ نهياً عن ضدّه ، ولا متضمّنا له عقلاً، وعليه المعتزلة وعامّة الشافيعة.

هل النهي عن شيئ يتضمن الأمر بضده؟

قال: ثم (الخلاف) في النهي كذلك(مثل الخلاف في الأمر)وفيه أربعة مذاهب:

١: قيل :النهي عن الشيئ يتضمّن وجوب ضدّه.

٢:وقيل: يقتضي كون ضدّه سنة مؤكدة.

٣:وقيل النهي عن الشيئ أمر بضدّه.

٤:وقيل: ليس النهي أمراً بالضدّ ولامتضمّناً له عقلاً.

إلاأنّ (ف) الأمر بشيئ نهي عن جميع الأضداد(أضداد المأمور به) بخلاف النّهي عن شيئ، فإنه أمر بأحد أضداد المنهي عنه.لأن الأمر بالشيئ امر بإيجاده، فلابد من نهي جميع أضداده،حتى لا يقع واحد من الأضداد مانعاً لوجوده، وفي النّهي عن شيئ أمر بإعدامه،فوجود أحد أضداده كاف في منع وجوده.

وقيل: لا، أي ليس الاختلاف في ضدّ النهي مثل الاختلاف في ضدّ الأمر.

دليل المذهب المختار : (والدليل لنا : أنّ الامتناع عن ضدالمأمور به من لوازم وجوب الفعل المأمور به، (وليس للّوازم أمر جديد غير أمر الملزوم، بل الأمر بالملزوم يشمل الأمر باللازم استطرداً)

ولهذا قال): واللوازم مجعولة (موجودة) بجعل الملزوم (بوجوده) لا بجعل

(ووجود) جديد، وإلّا لزم إمكان انفكاك اللازم عن الملزوم، فلم يبق الملزوم ملزوماً ولا اللازم لازماً.

و بمثل ماقيل في الأمر: من أن الأمر بالشيء يتضمّن حرمة ضدّه، يقال في النهي بأنّ حرمة شيء بالنهي يستلزم الأمر بضدّه، حتى يمنع الضدُّ وجود المنهي عنه، فإن الاشتغال بضدّ من الأضداد من لوازم تحريم الفعل، وإلّا لزم إمكان الانفكاك المذكور.

ثم قال المصنف: وفيه شيء، أي في كون النهي مثل الأمر شيء؛ ثم قال في تعليقه: فيه إشارة إلى أنّ النهي هو الكف عن الفعل، فلا يتوقف على الاشتغال بفعلٍ آخر، كالنهي عن الحركة (فإنه) لايتوقف على إيجاد السّكون لجواز أن يكون السكون عدمياً أي عدم الحركة. فكيف يشغل بالعدم؟.

ولما ورد السّوال بأنّ الأمر خطاب واحد، فكيف يثبت به حكمان متضادّان: الوجوب في المأمور به، والنهي عن ضدّه؟ وكذلك النهي خطاب واحد، فكيف يدل على حكمين مختلفين: الحرمة في المنهي عنه، والأمر بضدّه؟

اجاب عنه المصنف بقوله:

فالخطاب واحد بالذات فيه (إيجاب المأمور به أو التحريم المنهي عنه، ولكن يستلزم النّهي عن الضّدّ في الأمر، والأمر بالضدّ في النهي) والتفاوت بالأصالة والتبعية (أي بالوجوب أصلاً في الأمر، وبالنهي عن الضِدِّ تبعاً، وكذلك التفاوت بالحرمة أصلاً، و بالأمر بالضدّ تبعاً في النهي، كمامرّ في إيجاب المقدمة أنّه (إيجابها) تبعاً وايجاب المأمور به أصلاً.

ومن ههنا (من أجل أن دلالة الأمر على نهي الضدّ تبعاً) قيل: وجوب الشيء (بالأمر) يقتضي كراهة ضدّه، ولم يقل حرمة ضِدِّه، فإنّ الخطاب الضمني (كالخطاب الصريح في إيجاب الشرائط والأسباب) ولكن أنزل (وأدون مرتبة) من الخطاب الصّريح، (كالخطاب لإيجاب المشروطات والمسبّبات) فالأحكام الثابتة بالخطاب الضّمني أنزل و أدون مرتبة من الأحكام الثابتة بالخطاب الصّريح، لكن يلزم من إفادة الخطاب الضّمني في الأمر الكراهة (كراهة ضدّه) إطلاق المكروه على (الحرام) الممتنع

تناوله،وهما نوعان متباثنان لايصدق أحدهما على الآخر؟

فإنّ الخطاب الضمني لايفيد إلّا كراهة الضدّ، دون الحرمة .و محصّل الكلام أنه يثبت من الإمر بالشيئ كراهة ضدّه، دون حرمته، لضعف الخطاب الدال على الحكم الالتزامي،مع أنّ ضدّ الواجب ومانعه هو الحرام دون المكروه.

وخلاصة الجواب: أن ضدّ الواجب الثابت بالأمر قد يكون حراماً إذا ثبت ذلك الضد بالخطاب الصريح، وقديكون ضدّه مكروهاً إذا ثبت بالخطاب الضمني .

السوال وجوابه

إن قلتَ إنّ الأمر بالشيئ نهي عن (كلّ) ضدّ ضدّ عيناً (متعيّناً و تفصيلاً) والنهي عن الضدّ يستلزم الأمر بضدّ آخر تخييراً (بين أحد الأمرين :إمّا المأمور به و إمّا المنهي عنه)، فهذا الضدّ منهيٌ عنه عينا (متعيّنا) ومأمور به تخييراً بين أحد الأمرين) هذا خَلْفٌ (ولائق أن يُطْرَح في الخَلْفِ لبطلانه وقبحه) ثمّ أوضح المصنّف هذا السؤال في تعليقه وقال: تقرير السّوال إنّا إذا فرضنا القيام مأموراً به ، فذلك يقتضي أن يكون كلّ واحدمن القعود والاضطجاع منهيا عنه عيناً، بحكم أن ظاهر الأمر يستلزم النهي عن جميع الأضداد ، فالنهي عن القعود يقتضي الأمر بالاضطجاع تخييراً بحكم أنّ النهي يقتضي الأمر بأحد الأضداد فالاضطجاع يكون منهيا عنه عيناً و مأموراً به تخييراً فيكون الاضطجاع ممتنعاً و جائزاً.

وتقرير الجواب: منع الاستحالة في الجمع (بين) الممتنع والجائز) إذا كانا ذاجهتين:وذلك لأنّ إمكان الاضطجاع بالنظر إلى النهي عن القعود لاينافي امتناعه (الاضطجاع) بالذات، بأن فُرِضَ كونه منهياً عنه في ذاته أيضاً، ولاامتناعه بالنظر إلى شيئ آخر،وهو القيام ،فتعميم الامتناع توسعة في الجواب، بمعنى الامتناع على نوعين: لذاته و بالنظرإلى الغير، فإمكانه بالنظر إلى ذاته وامتناعه بالنظر إلى الغير وهو القيام .

وأجاب المصنف عن ذلك السؤال في المتن هكذا: قلت(في الجواب) الإمكان بالنظر إلى شيئ لاينافي الامتناع بالذات ،ولا الامتناع بالنظر إلى شيئ آخر،(ففي مانحن فيه يمكن أن يكون الاضطجاع ممكناً باعتبار النهي عن القعود و باعتبار ذاته، وأن يكون

ممتنعاً بالنظر إلى القيام)

وإنما يستحيل الجمع بين الممتنع والجائز إذاكان من جهة واحدة، وأمّا إذا كان من جهتين فلا بأس به.

الاعتراضان بناء على القاعدتين السّابقتين:

القاعدة الأولى : أنّ وجوب الشيئ والأمر به يتضمّن حرمة ضدّه ، والاعتراض بناء عليها أنه يلزم بناءً على هذه القاعدة حرمة الواجبات،كحرمة الصّلاة من حيث (من اجل) أنهاضدّ الحجّ،فأذا كان الحج مأموراً به تكون الصّلاة ضدّه ومنهياً عنها و حراماً،و بالعكس ، فإنّه إذا كانت الصّلاة مأموراً بها يكون الحج ضدّها و منهياً عنه و حراماً ،و كلاهما من واجبات الدين، و فرائض الاسلام، ومعنى الضّديّة أحدهما أنه لايؤدى بأفعال الآخر.

والقاعدة الثانية: أنّ النهي عن شيئ يقتضي الأمر بضدّه ووجوبه، والاعتراض بناءً على هذه القاعدة أنه يلزم وجوب المحرّمات ولوتخييراً(بين الحرامين) أي المنع عن أحدهما لا على التعيين) كوجوب الزّنا،لأنه ترك اللواطة حين فعل الزّنا ، فإنّ النهي عن اللواطة يوجب الأمر بضدّه وهو الزنا(لأنهما فعلان متضادّان باعتبار المحل في وقت واحد) فيلزم وجوب الزنا من النهي عن ضدّه، وهو اللواطة ، فيجب الزناالحرام، وهذا شرح قوله: لايقال:يلزم على (القانون) الأول حرمة الواجبات كحرمة الصلاة من حيث أنها ضدّ الحجّ و بالعكس وعلى القانون الثاني (يلزم) وجوب المحرمات ،ولو تخييراً ، كوجوب الزّنا لانه ترك اللواطة ،و بالعكس.

ثم شرع في الجواب عنه وقال : لانا نقول في الأول (وجوب الشيئ يقتضي تحريم ضدّه) الأمر (المفيد للوجوب)لا يقتضي الاستيعاب، فلايكون الأمر بشيئ نهياً عن الضدّدائماً، فيمكن فعل ضدّه الواجب في وقت آخر، و من هٰهنا قيل: إنّ الشرط أن يكون الواجب مضيّقاً، لكن يلزم منه أن لايكون وقت الحج العمر، إلا أن يقال: ذلك وقته نظراً إليه من حيث هوهو.وحاصل الجواب عن الاعتراض الأول أنه لايقال في الأشكال كذلك: لأنّا نقول في ردّ الاعتراض المبنى على القانون الاوّل إن الأمر لايقتضي

استعياب جميع أوقات المأمور به. حتى لايمكن الإتيان بضدّه في تلك الأوقات ،فلايكون في الأمر بشيئ النهي عن ضدّه دائماً، بل يقتضي الأمر بشيئ النهي عن ضدّه في أوقات أداء المأمور به، لافي جميع الأوقات، فيمكن أداء الواجب ضدّ المأمور به في وقت آخر غير وقت المأمور به، فالأمر بأداء الحج لايكون نهياً عن الصّلاة في جميع أوقات الحج ،بل نهى عن الصّلاة في أوقات أداء مناسك الحجّ، و أمّا في وقت آخر فأداء الصّلاة ليس بمنوع و منهيّ عنه، وكذلك الأمر بالصّلاة يقتضي النهي عن الحج في أوقات أداء الصّلاة،لافي جميع الأوقات، حتى لايمكن أداء الحج.

وأمّا الايمان أولاً فهو من قسم الإدراك الّذى معه حكم، فوجوبه لايناقي سائر الأفعال الواجبة ، وثانياً أن الأيمان هو الشرط الأوّل لجيع الواجبات، فلايكون ضدّاً لها.

ثم فرّع المصنف على هذ الجواب وقال: ومن ههنا أي ومن أجل أن الأمر بالشيئ لايقتضي استعياب جميع أوقات المأمور به ،فيمكن الأتيان بضدّه في وقت آخر قيل: إن الشرط في تضمّن الأمر الموجب حرمة الضدّ أن يكون الواجب الثابت بذلك الأمر مضيّقاً بحيث لايمكن أداء الضدّ في وقت ذلك الواجب، وأمّا الواجب الموسّع الذي يمكن في وقته أداء الواجب وأداء ضدّه، فأمر ذلك الواجب لايتضمّن حرمة الضدّ.

ولما ورد على هذا الجواب إشكال بأنه إذا كان الإتيان بضدّ الواجب في وقته ممنوعاً يلزم أن لا يكون العمر جميع وقت الحج ؛ لأنه لوكان جميع العمر وقتاً للحج فيصير ضده وهو الصلاة ممنوعاً طول العمر ،وهو كماترىٰ،

أجاب عنه بقوله : إلّا أن يقال ذلك (طول العمر) وقته نظراً إليه من حيث أنّه حجّ مع قطع النظر عن كونه ضدّاً للصّلاة ،وبهذا الاعتبار واللحاظ لايكون ضدّاً للصّلاة.

وأجاب الفقهاء بأنّ كلّ العمر ليس وقتاً للحج بطريق الاستيعاب، بل المراد أنّ وقت الحج ليس خاصّاً بوقت دون وقت،وعام دون عام،بل أىّ عام أراد الحج جازله.

(٢)وحاصل الجواب عن الإشكال الثاني: إنّا نقول في جواب الاعتراض المبنى على القانون الثاني (أنّ النهي عن شيئ يقتضي وجوب ضدّه تخييراً) إن هذه القاعدة تكون و تجرى في محلّ لايكون فيه دليل أصلى على حرمةً ضدّ المنهي عنه، وهنا الزنا

واللواطة وإن كانا ضدّين ، ولكن ورد على حرمة كلّ واحد منهما دليل أصلي مستقلّ من الكتاب والسنّة، فهذا الدليل أخرج المحلّ (الزنا واللواطة) عن قبول الوجوب التخييري تبعاً، أي بمتابعة دلالة النهي على وجوب الضدّ.

۱۳: مسألة بقاء الجواز بعد نسخ الوجوب

إذا نسخ الوجوب بقي الجواز، خلافاً للغزالي رحمه الله؛ لأنّ الوجوب يتضمن الجواز، والناسخ لاينافيه، فبقي الجواز على ماكان

قيل: الجنس يتقوم بالفصل، فيرتفع بارتفاعه، قلنا: يتقوم بفصل أخر، وهو عدم الحرج في الترك، كالجسم النامي يرتفع نموه فيبقى جماداً، فتدبر

مفهوم النسخ وأنواعه

١-واعلم أن النسخ في اللغة : الإزالة، والنقل ، وفي الاصطلاح : هوإزالة حكم شرعي متقدّم بدليل شرعي متأخر، كنسخ عدّة طلاق المتوفّى عنها زوجها من الحول إلى أربعة أشهر وعشراً.

٢-وقديكون النسخ مطلقا(نسخ الوجوب والجواز كليهما) كنسخ أحكام الشرائع السابقة،

٣-وقد ينسخ الوجوب و يبقى الجواز، كصوم يوم عاشوراء،وهذا النوع الثاني هو محل الاختلاف الّذى أشار اليه المصنف، ثم ذكر المذهبين : مذهب الجمهور ومذهب بعض الحنفية والغزالي.

١-فقال إشارةً إلى مذهب الجمهور : إذا نُسِخَ الوجوب بقي الجواز ، ومثاله نسخ وجوب صوم يوم عاشوراء، و بقاء جوازه واستحبابه.

٢- ونبّه إلى مذهب الغزالي و بعض الحنفية فقال: خلافاً للغزالي ، ولم يذكر بعض الحنفية صريحاً؛ لأنه اختار مذهب الجمهور،ودليل الغزالي و بعض الحنفية على عدم بقاء الجواز بعد نسخ الوجوب نسخ الصّلاة إلى بيت المقدّس، فإن التوجّه إليه كان واجباً

فنسخ ، ولم يبق الجواز أيضاً، وأمّا في المواضع التي نُسِخَ الوجوب والجواز باقٍ (في الظاهر)، فالجواز ليس باقياً بحكم الدليل المنسوخ، بل جاء الجواز بدليل آخرمستقلّ كجواز و استحباب صوم عاشوراء، فإنه بدليل مستقلّ رغّب به النبي صلى الله عليه وسلم في صوم يوم عاشوراء بعد نسخ وجوبه بصوم رمضان.وقال في بيان دليل الجمهور: لأنّ الوجوب يتضمّنُ الجواز، والناسخ لاينافيه ،فيبقى على ماكان،

شرح الدليل: فإنّ"الوجوب" مركّب من الجزئين : لأنه عبارة عن "جواز الفعل" مع "حرمة الترك" فعلم أنّ الوجوب يتضمّن الجواز، والناسخ لاينافيه (الجواز) و يكون انتفاء المركّب بانتفاء أحد جزئيه، فالناسخ رفع أحد جزئ الوجوب وهو"حرمة الترك" فانتفى الوجوب و بقى الجواز (جواز الفعل) على ماكان،وهو المطلوب.

الإشكال على هذا الدليل: قيل: (إنّما) يتقوّم الجنس (كالحيوان)بالفصل (كالناطق) فيرتفع الجنس بارتفاع الفصل(وهذا تمهيد)ففي تعريف الوجوب بـ(جواز الفعل مع حرمة الترك)(جواز الفعل) كالجنس و مع "حرمة الترك" كالفصل ،فلابد أن يرتفع ماهو كالجنس أعنى" جواز الفعل" بارتفاع ماهو كالفصل، وهو(مع حرمة الترك) فكيف يبقى الجواز بعد رفع و نسخ الوجوب؟

الجواب: قلنا: (قديتقوّم الجنس بفصل آخربعد رفع فصل من فصوله وههنا ايضاً إذا ارتفع بالنسخ ماهو كالفصل وهو(مع حرمة الترك) لماهية الوجوب يتقوّم ماهو كالجنس (جواز الفعل) بفصل آخر ، وهو عدم الحرج على الترك، فالجائز: هو الفعل الّذى لاحرج على تركه.

كماأنّ (الجسم) جنس(والنامى) فصله. فاذا ارتفع نموّه(بسبب من الأسباب) فيبقى جامداً.فالجسم الّذى كان يتقوم بالنامى يتقوم بعد رفع النامى بفصل آخر وهو الجامد(غير النامى)

قوله: "فتدبّر" هذا إشارة إلى الدليل على تقوّم الجنس بالفصل وتبديل فصل بفصل آخر، فإنّ الحكماء ذكروها في بحث الكون والفساد: إنّ المادة (الهيولى) تنخلع عن صورة جسمية و تتكون بصورة أخرى مع بقاء ها بحالها، وقد قالو: إنّ الجنس مأخوذ

من المادة والفصل من الصورة، فكما أنّ في الأصل (الموجود الخارجي) لاترتفع المادة برفع صورةٍ كذلك لايرتفع الجنس (في الموجود الذهني) برفع الفصل ،فحكم المأخوذ (الجنس و الفصل) كحكم المأخوذ عنه (المادة و الصورة)

معانی لفظ (الجائز) الخمسة

اعلم أن الجائز كما يطلق على المباح يطلق على ما لا يمتنع شرعاً، وعلى ما لا يمتنع عقلاً ،و على ما استوى الأمران فيه شرعاً أو عقلاً ،وعلى المشكوک فيه كذلک ، هذا

اعلم أنّ (الجائز) كما يطلق (١) على المباح،(٢) يطلق على مالا يمتنع شرعاً، أي يطلق على ضدّ الحرام ، فيشمل الواجب والمندوب والمباح ، فصار الواجب بهذا الاعتبار نوعاً من الجواز.(٣) و يطلق على مالايمتنع عقلاً، أي على مقابل الممتنع عقلاً، وهوالممكن العقلي،(٤)ويطلق على ماستوى (فيه). الأمران (الفعل والترك) شرعاًأوعقلاً، وهذا أعمّ من الإباحة ، فان الإباحة فيه الاستواء شرعاً فقط، وهذا الاستواء شرعاً و عقلاً، وبماأنّه استوىٰ فيه الأمر ان عقلاً، فيشمل المشكوك فيه عقلاً، مثل الأمور العقلية الّتى تعارضت فيها الأدلة العقلية ، (٥)وكذلك يطلق على المشكوك فيه (شرعاً) لتعارض الأدلة الشرعية فيه، كسور الحمار،هذا، خذ هذا.

وقال المصنّف في تعليقه على هذا المقام: فالجائز له معانٍ :

١ - أحدهاالأمكان الخاص الشرعي، وأمّا الأمكان الخاص العقلي (من جملة معانيه في العقليات) فليس منها في عرف الفقهاء.

٢ -والثاني مقابل الحرام .

٣- والثالث مقابل المحال .

٤- والرابع مالايشتمل على مصلحةٍ أومفسدةٍ وجوداً وعدماً،لاشرعاً كالمباح ، ولاعقلا، كفعل الصّبيّ.

٥- والخامس المشكوك فيه في نظر المجتهدشرعاً، كما في تعارض دليلين، أو عقلاً

كما إذا لم يكن هناك دليل شرعي.

١٤: مسألة اجتماع الوجوب والحرمة

في الجنس الواحد أو النوع الواحد

يجوز في الواحد بالجنس اجتماع الوجوب والحرمة، كالسجود لله تعالى وللشمس، ومنع بعض المعتزلة مكابرة، وصرفهم إلى قصد التعظيم لايجدي، إنما الكلام في الواحد بالنوع، فإما أن يتحد فيه الجهة حقيقة أو حكماً، كما إذا تساويا، فذلك مستحيل بل تكليفه محال، أو يتعدد، كالصلاة في الدار المغصوبة، فعندالجمهور تصح، وقال القاضي: لاتصح ولايسقط الطلب، واستبعده الإمام الرازي، وعند أحمد وأكثر المتكلمين والجبائي لايصح ولايسقط،

لنا عدم اتحاد المتعلّقين حقيقة، فإن الكون في الحيّز وإن كان كوناً واحداً بالشخص، لكنه متعدد باعتبار انه كون من حيث أنه صلاة وكون من حيث أنه غصب

قيل: النهي عن الكون في المكان المغصوب يدل على أن الكون المطلوب في الأمر بالصلاة غيره

أقول: الدلالة ممنوعة؛ فإنها فرع التضاد، وإذا جوزنا الاجتماع نظراً إلى أن الأمر مطلق كماهو حقيقته، فأين الدلالة، فصار كمن أمر عبده بالخياطة، ونهي عن السفر، فخاط وسافر فإنه مطيع وعاص قطعاً

والنقض بصوم يوم النحر مدفوع؛ بأن التخلف ممنوع، فعندنا يخرج عن العهدة بالصوم فيه، ولو سلم فهو لمانع، وهو النهي الدال على فساد الصوم فيه، بخلاف النهي عن الغصب؛ فإنه لايدل على فساد الصلاة

والجواب بتخصيص الدعوى بماكان بينهما عموم من وجه لايدفع النقض عن عموم الدليل، إلا أن يقال العام المطلق لاحقيقة له في

التحصل، إلا حقيقة الخاص؛ لاتحاد الجعل فيلزم اجتماع الحسن والقبح في الحقيقة المتحصّلة وفي العموم من وجه حقيقتان فتأمل ،
ولنا أيضا لو لم يصح لما ثبتت صلاة مكروهة ؛ لأن الأحكام متضادة ، والكون واحد، فإن المكروه إنما هو الفعل، وإن كانت الكراهة لأجل الوصف فلا فرق بين نهي التحريم والتنزيه، فتدبر
واستدل (بأنه) لولم يصح لما سقط التكليف، قال القاضي وقد سقط إجماعاً، ورد بمنع تحقق الإجماع، إذ لو كان لعرفه أحمد رحمه الله، ثم ادعاء جهتي التفريغ والغصب في الخروج عنها، فيتعلقان به، من خطاء أبي هاشم، كيف ويلزم تكليف المحال، بل التكليف المحال، واستصحاب المعصية حتى يفرّغ زجراً، كما ذهب إليه إمام الحرمين ليس ببعيد ،والحق أن التوبة ماحية ،هذا

١-يجوز في الفعل الواحد بالجنس الّذى له أنواع مختلفة اجتماع الوجوب و الحرمة،كالسجود، فإنّ له أنواعاً: سجود لله وسجود للشمس ، وسجود للقمر، وسجود للأصنام ، فالسجودلله واجب، والسجود للشمس ولغيرها من الآلهة الباطلة حرام. فاجتمع في أنواع الجنس الواحد الوجوب والحرمة، ومَنَعَ بعض المعتزلة اجتماعهما في الفعل الواحدبالجنس كالسجود المذكور. و منعهم مكا برة، ومنع عن البديهي ، ودليلهم أن الحسن والقبح عندهم في الأفعال ذاتيان، فالحسن العقلي يقتضي وجوب الفعل ذاتاً،وقبحه يقتضي حرمة الفعل ذاتاً.فلايجتمع الوجوب والحرمة في ذات واحدة، فردّ عليهم المصنف وقال: منعهم مكابرة ، لأنّ اجتماعهما في نوعين مختلفين من جنس واحد، لافي ذات واحدة، ولما قالت المعتزلة: إنّ اجتماع الوجوب والحرمة ليس في فعل السجود ،بل في ملزومه وهوقصد التعظيم، فجاز اجتماع الوجوب والحرمة في قصد التعظيم،فالسجدة لقصد تعظيم الله واجب، ولقصد تعظيم غيره تعالى حرام ، قال المصنف: و صرفهم اجتماع الوجوب والحرمة إلى قصد التعظيم (دون السجود) لايجديهم ولاينفعهم في الفرارعن اجتماعهما في جنس واحد باعتبار

نوعيه، فإن قصد التعظيم أيضاً جنس له أنواع: يجوز اجتماعهما في قصد التعظيم باعتبار نوعيه (قصد تعظيم الله، وقصد التعظيم غير الله)، ولا معنى للتخصيص عدم الجواز بأفعال الجوارح، أي تخصيص عدم جواز الاجتماع بافعال الجوارح ومنع جوازه في افعال القلب.

وإنما الكلام والنزاع في جواز اجتماع الوجوب والحرمة في الفعل الواحد بالنوع الذي تحته أشخاص مختلفة،فذلك الواحد النوعى لا يخلو عن احوال ثلاث:

١ :إمّا ان تتحد فيه جهة الوجوب والحرمة حقيقة، بان تكون جهة الوجوب هي جهة الحرمة.

٢ :أو تتحد الجهة حكما، بان تكون جهة الوجوب غير جهة الحرمة، ولكن كانتا (الجهتان)متساويتين،فصارتا كجهة واحدة حكما،ففي تينك الحالتين يستحيل اجتماع الوجوب والحرمة ،لأنه مستلزم لاجتماع النقيضين ،بل التكليف بمثل ذلك الاجتماع وذلك الفعل الواحد النوعى محال لما مرّ.

٣: أو تتحد تلك الجهة ،كفعل الصّلاة في الدار المغصوبة فإن الوجوب من جهة أنها مأمور بها ،والحرمة من جهة أنها تودّئ في ملك الغير بلا رضاه، ومثل ذلك النوع الواحد هو محلّ النزاع،وفيه أربعة مذاهب :

تعين محل النزاع

١-الأول مذهب الجمهور :فعند الجمهور تصحّ(الصلاة وإن كان ذلك الفعل حراماً ولا ثواب للمصلّي)

٢-والثاني مذهب القاضى أبي بكر الباقلانى،وقال القاضى: لاتصحّ (الصّلاة) و يسقط الطلب (أي يسقط عن المكلّف طلب القضاء ثانياً)

٣-والثالث مذهب الإمام الرازى :واستبعده (اى استبعد هذاالقول أو الرأى) الإمام الرازى(في المحصول)؛لأن عدم الصحة ينافي سقوط الطلب.

٤-والرابع مذهب أحمد واكثر المتكلّمين والجبائى :وعند أحمد وأكثر المتكلمين

والجبالي لاتصح (الصّلاة) ولا يسقط الطلب.

دليل الجمهور على جواز الاجتماع في الواحد النوعى متعدد الجهة

ودليل الجمهور على جواز اجتماع الوجوب والحرمة في الواحد النوعى متعدد الجهة، وعلى صحة الصّلاة في الأرض المغصوبة ما يأتى:

(الدّليل)لنا عدم اتحاد المتعلّقين (متعلّق الوجوب ومتعلّق الحرمة)حقيقةً . أي جهة الوجوب، وجهة الحرمة مختلفتان حقيقةً، فمتعلّق الوجوب هو عبادة الله، و متعلّق الحرمة استعمال ملك الغير بلا رضاه.

وقال في دليل عدم اتحاد المتعلّقين حقيقةً: فإنّ وجود الصّلاة في المكان الخاص (الدار المغصوبة) وإن كان واحداً بالشّخص ، لكنّه متعدد باعتبار أنه وجود من حيث أنه صلاة ، ووجود من حيث أنه غصب، فالوجودان مختلفان من حيث عبادة الله، ومن حيث استعمال ملك الغير بدون رضاه ، فاختلف متعلّق الوجوب والحرمة. وهذا مفهوم قول المصنّف:" فإن الكَوْنَ في الحيّز وإن كان واحداً لشخص لكنه متعدد باعتبار أنه كَوْنٌ من حيث أنه صلاة ، و كَوْنٌ من حيث أنه غصب"

الإشكال على صحة الصلاة في الأرض المغصوبة والجواب عنه

أما الإشكال فقد قيل : (إنّ) النهي عن كو ن الصّلاة في المكان المغصوب يدل على أنّ الكون (الوجود) المطلوب في الأمر بالصلاة غيره ،(غيركون الصّلاة في المكان المغصوب ،) يعنى الوجود المطلوب في الأمر بالصّلاة غير وجود الصّلاة في المكان المغصوب ، فلم يحصل الإتيان بالمأمور به.

وأمّا الجواب فهو يبدأ من قوله: أقول الدلالة ممنوعة؛ فإنها فرع التّضادّ، وإذا جوّزنا الاجتماع (اجتماع الوجوب والحرمة) نظراً إلى أنّ الأمر مطلق، كما هو حقيقته ، فأين الدلالة؟

وحاصل الجواب : أنا لانسلّم أن النهي عن الوجودفي دار مغصوبة يدل على أنّ

الوجود المطلوب بالأمر بالصّلاة غير الوجود في الدار المغصوبة ؛ لأنّ الأمر بالصلاة ووجودها عامّ من أن يكون في دار مغصوبة أو في غير ها، إذا الأمر بالصّلاة وإيجادها مطلق عن قيد كونه في دارمّا(مملوكةً كانت أو مغصوبةً، وإنما يدل النهي على غيرية الوجودين إذا كان بينهما تضادٌ،ولا تضادّبين وجودالصلاة و بين النهي عن الوجود في دارمغصوبةولادلالةعلى المغايرة والمنافات، وهذا معنى قوله : فأين الدلالة ؟ بل بينهما(بين الوجود في الدار المغصوبة وبين وجود الصلاة) عموم و خصوص من وجه.

فالأمر (الأمر بالصلاة) باقٍ على إطلاقه كما هو حقيقته.فجاز أن تكون الدار لشيئ آخر، ولا تكون فيها الصّلاة، وجاز أن توجدالصّلاة في دارغير المغصوبة كما هو الأصل.

(١) وهذا معنى قوله: فأين الدلالة؟ فصار أداء الصّلاة في دار مغصوبة ، كما إذا أمر عبده بالخياطة، ونهاه عن السّفر، فخاط (أي جاء بالمأمور به)و سافر، فإنه (العبد) مطيع و عاصٍ قطعاً.كذلك في أداء الصلاة في الدار المغصوبة فالمصلّى مطيع باداء الصلاة ،وعاص باداتها في دار مغصوبة .

نقض صحة الصلاة في دار مغصوبة بعدم صحة صوم يوم النحر

تفصيل النقض : أنه لو صحّت الصّلاة في دارمغصوبة لعدم اتحاد المتعلّقين (متعلّق الوجوب و متعلّق الحرمة) لكان صوم يوم النحر أيضا باعتبار الجهتين (جهة الوجوب المتعلّق بالعبادة ، وجهة الحرمة المتعلّقة بالإعراض عن الضيافة ، فكونه صوماً عبادةٌ، وكونه في يوم النحر ممنوع، فهما أمران مختلفان ، كالصلاة ، والصّلاة في الدار المغصوبة .فلا بدأن يصحّ صوم يوم النحر(المنذور فيه) ولا تصحّ الصّلاة في الأرض المغصوبة: فأجاب عنه المصنف بجوابين :

أوّلها منعيٌ و ثانيها تسليميٌ،(وهذا النقض) مدفوع بأنّ تخلّف حكم الصّلاة في الدار المغصوبة عن حكم صوم يو م النحر (نذراً) ممنوع ، فإنا نلتزم صحة صوم يوم النحر (كصحة الصلاة في الدّار المغصوبة)،فعندنا (الحنفية) يخرج ناذر صوم يوم النحر

عن عهدة أداء الصوم بالصّوم في يوم النحر، ولو لم يصم فيه فعليه القضاء، نعم يأثم بالصّوم في يوم النّحر لأجل الإعراض عن ضيافة الله .

والجواب التسليمي: أنه لو سلّم عدم صحة الصّوم في يوم النحر، وسُلِّمَ حكم صحة الصّلاة في الدار المغصوبة ،فهو لمانع،وهو النهي الدال على فساد الصّوم فيه (في يوم النحر)بخلاف النهي عن الغصب ،فإنّه لايدل على فساد الصّلاة، لأن النهي عن الغصب ،ساكت عن الصلاة في تلك الدارصحةً و فسادًا ، وكذاالأمر بالصّلاةساكت عن أدائهافي الدار المغصوبة وغيرها .

ذكر جواب ابن الحاجب عن ذالک النقض ثم الردعليه

وحاصل جواب ابن الحاجب عن النقض أن جوازاجتماع الوجوب والحرمة في الواحد بالنوع إذاكان متعدد الجهة مخصوص بنوعٍ كان بين جهتيه عموم خصوص من وجه ،كالصلاة في دار مغصوبة، فإنّ بين الصلاة والدار المغصوبة عموماًوخصوصاًمن وجه ،لجوازانفكاك أحدهما عن الآخر ،فإذاثبت انفكاك إحدى الجهتين(الوجوب)عن الأخرىٰ (الحرمة)،وأمّا في صوم يوم النحر ،فليس بين الصوم المنذور، وبين يوم النحر عموم وخصوص من وجه، بل بينهما عموم وخصوص مطلق ،وقيل بين مطلق الصوم و صوم يوم النحر عموم و خصوص مطلق بأن مطلق الصّوم عام، و صوم يوم النحر خاص.لوجود يوم النحر بدون صوم النذر ،ولعدم وجود الصّوم المنذور في يوم النحر في غيره،فكونه صوماً منذوراًيقتضي الوجوب ،وكونه في يوم النحر يقتضي حرمة الصّوم ، فلايمكن الجمع فيه بين الوجوب و الحرمة ، بخلاف الصلاة في الدار المغصوبة.

وذكر في تفصيل ردّ قوله: والجواب بتخصيص الدعوى (اجتماع الوجوب والحرمة)بما(بنوع) كان فيه بينهما (بين الجهتين)، جهة الوجوب وجهة الحرمة عموم و خصوص من وجه (كالصّلاة والدار المغصوبة) لايرفع النقض من عموم الدليل الذي يكون النقض فيه دون الدعوىٰ ؛ فإن الدليل ليس بخاصٍ بما كان بين الجهتين عموم و خصوص من وجه ،إذ مقدّمات الدليل جارية في صوم يوم النحر، مع أنّ بين الجهتين عموماًأو خصوصاً مطلقاً، ولم يُورَدِ النقض على الدعوىٰ بل على الدليل، فكيف يفيد

تخصيص الدعوى بالصّلاة في الدار المغصوبة ؟

إشارة المصنف إلى جواب آخر عن ذلك النقض

ولمّا لم يرفع النقض بتخصيص الدعوى عن عموم الدليل لم يصحّ ذلك الجواب المخصِّص للدعوى، أشار إلى الجواب بطريق آخر بغير تخصيص الدعوى، حتى يرفع النقض عن عموم الدليل ،وقال:إلّا أن يقال : العام المطلق (كالصّوم) لاحقيقة له في التحصّل والوجود، إلّا في ضمن حقيقة الخاص (صوم يوم النحر) لاتحاد الجعل ،أي لاتحاد إيجادهما بوجود واحد، فيلزم اجتماع الحسن (الوجوب) والقبح (الحرمة في الحقيقة المتحصِّلة (الموجودة) في ضمن الخاصّ،وفي العموم من وجه (كمابين الصّلاة والدّار المغصوبة)حقيقتان مختلفتان (كالوجوب والحرمة)فلايلزم اجتماع الوجوب والحرمة في حقيقة واحدة.

وقوله : فتأمّل" إشارة إلى الاعتراض ، وهو أنّ القول بأنّ العام (كالصوم مطلقاً لاحقيقة له في التحصّل (في الوجود) إلّا في ضمن حقيقة الخاص (كصوم يوم النحر) لايتمّ إلّا إذا كانت الجهتان المختلفتان في العام و الخاص ذاتيتين للواحد النوعى الذي اجتمع فيه الوجوب والحرمة، كالحيوان و الناطق للإنسان ، وأمّا إذا كانتا عرضيتين كالماشى و الضاحك للإنسان فلايتمّ.

٢- الدليل الثاني للجمهور على جواز اجتماع الوجوب و الحرمة (قال المصنّف) ولنا (دليل) أيضاً (بأنّه لولم يصحّ (الاجتماع) لماثبَتَت صلاة مكروهةٌ؛ لأن الأحكام متضادّة والكون (الوجود) واحد؛ فإنّ المكروه إنما هو الفعل، وإن كانت الكراهة لأ جل الوصف ، فلا فرق بين نهي التحريم ،ونهي التنزيه. فتدبّر.

شرح الدليل: وخلاصة الدليل أنه لولم يصحّ اجتماع الوجوب والحرمة في الواحد بالنوع لمّا ثبتت صلوة مكروهةٌ قط، والتالى باطل لوجود الصّلوات الّتى تُرِكَت فيها السّنن و بعض الواجبات ، فالمقدم مثله ، وجه اللزوم أنّ الأحكام الفقهية (كالوجوب والندب و الكراهة) كلّها متضادّة (باعتبار الثبوت والآثار) فكمايمكن جمع الوجوب و الحرمة في فعل واحد بالنوع من الجهتين، كذلك يمكن جمع الوجوب مع الكراهة ،ووجود الصّلاة

ووجود الكراهة واحد، ليس بينهما مرتبة ولا تراخ، والمكروه هو فعل الصلاة، فيصدران (فعل الصلاة و الكراهة) معاً، وإن كانت الكراهة لأجل الوصف (وصف ترك السّنن) فكما أنّ في نهي التحريم (تحريم الغصب) تكون حرمة، كذلك في نهي التنزيه (نهي ترك السنن) تكون كراهة، فلافرق بين نهي التحريم ونهي التنزيه في امتناع اجتماعهما في نوع واحد من جهة واحدة، وفي جواز اجتماعهما من جهتين.

وقوله:" فتدبّر" لعلّه إشارة إلى دفع ماقيل :إنّ نهي التحريم ظاهر في البطلان فإنه ينصرف (غالباً) إلى التحريم لأجل الذات، بخلاف نهي التنزيه فإنه يرجع (غالباً) إلى الكراهة لأجل الوصف،

وتفصيل دفعه بأن الكلام في جواز الاجتماع عقلاً، فإذا جاز اجتماع الوجوب و الكراهة بتعدد الجهة، فليجز اجتماع الوجوب مع الحرمة، لأنهما (الحرمة والكراهة) سواء في التضاد ،والفرق بينهما بالغالبية و المغلوبية في الرجوع إلى الذات و الوصف، وليس وضع المسألة فيها، بل وضع المسألة في جواز الاجتماع عند تعدد الجهة.

الدليل الثالث الضعيف للجمهور على جواز الاجتماع

واستدِلّ(بأنّه) لو لم يصحّ الاجتماع في الواحد بالنوع لماسقط تكليف القضاء عن من صلّى في دارمغصوبة، فإنه إذا صلّى أحد في الارض المغصوبة سقط عنه تكليف أداء الفرض أو قضاء ه، وقال القاضي أبوبكر الباقلاني : وقد سقط تكليف أداء الفرض بالصّلاة في الدار المغصوبة إجماعاً،فلولم يجز اجتماع الوجوب والحرمة في الواحد بالنوع لم يجز الصّلاة في الدّارالمغصوبة ولايسقط بهاالتكليف، (تكليف الأداء ثانياً) مع أنّه يسقط التكليف لأجلها.ولأجل ضعف هذا الاستدلال قال المصنف: و رُدّ(هذا الاستدلال) بمنع تحقق الإجماع؛ إذ لوكان اجماعاً على سقوط التكليف لأجل الصّلاة في الأرض المغصوبة لعرفه الإمام أحمد، ولكن لم يعرفه، فلم يتحقق.

الجواب عن القول بجواز اجتماع الوجوب والحرمة في نوع واحد

وقال أبوهاشم المعتزلي : إنه قد وجد اجتماع الوجوب والحرمة في الواحد النوعي مع وجود الجهتين، مثاله رجل غصب داررجلٍ أوأرضه، ثم تاب عن فعله و أراد

الخروج من تلك الأرض، ففي الخروج وضع الأقدام واستعمال ملك الغيروهو حرام.وفيه تخلية و تفريغ ملك الغير وهذا واجب ، فاجتمع الوجوب والحرمة في نوع واحد، وهو الخروج عن ملك الغير ،واختلاف الجهتين (جهة الخروج عن الدار وجهة التفريغ)لاينفع، فاجتمع الوجوب الحرمة في نوع واحد بالنوع وهو الخروج عن الدار المغصوبة ، ومتعلقهما شيء واحد.

وهذاالقول من خطأ أبي هاشم، وكيف لايكون من خطيّه؛ و يلزم من هذا القول جعل العبدِمكلّفاً بفعل محال؛ لأن الامتثال بأمر مفيد للوجوب (وجوب الخروج عن الدار) والاجتناب عن النهي المفيد للحرمة (حرمة استعمال ملك الغير وأرضه للخروج) لايمكن، بل هو من المحال ، لأنّ الخروج مشتمل على النقيضين (إمكان صدور الخروج و امتناعه) بل هذا من قبيل التكليف الذي هو بنفسه محال، لان الفعل الذي كُلِّفَ به محال صدوره عن المكلّف و﴿لايُكَلِّفُ الله نفساً إلّا وسعها﴾ و مالايسعه المكلّف لايكلّف الله به. وقد فرّق المصنّف بين التركيب الإضافي (تكليف المحال) والتركيب التوصيفي (التكليف المحال) كما يقال : فرضُ ممتنعٍ (بالاضافة)و فرضٌ ممتنعٌ (بالتوصيف) ففي الأول المفروض ممتنع،وفي الثاني الفرض والمفروض كلاهما ممتنعان.

واستصحاب المعصية ولزومها في هذا الخروج (الخروج عن الدار المغصوبة) حتى يُفَرِّغَ ملك الغير (إنما يكون) زجراً؛ لئلا يرجع ثانياً إلى عمل الغصب ،ولتكون عبرةً لغيره،كما ذهب إليه (إلى لزوم المعصية زجراً) إمام الحرمين ،وهذا ليس ببعيد عن الحق والعقل. وفَصَلَ الخبر (ليس ببعيد) عن المبتداء (استصحاب المعصية) لبعد المسافة بينهما.

والحق أنه لامعصية في الخروج عن الدار؛ لأنّ التوبة ماحية و مزيلة للمعصية، خذ هذا واعمل به وعلِّم غيرك.

١٥: مسألة جواز تحريم واحد غير معين من الأشياء المعلومة

يجوز تحريم أحد أشياء كإيجابه، فهناك المقصود منع الخلو وههنا منع الجمع و فيها ماتقدم في الواجب المخير دليلاً واختلافاً

يجوز تحريم واحد غير معيّنٍ من أشياء معلومة، كواحد خصال الكفّارة ، فهناك (في إيجاب أحد الأشياء المعلومة)المقصود منع الخلو، أي لابد

للمكلّف أن يأتي بواحد منهاوتركه كلّ واحدٍ من الأشياء المعلومة ممنوع،بل لا بد له من الإتيان بواحدٍ منها،وههنا (في تحريم واحدمنها) المقصود منع الجمع ، أي لابد من ترك واحد منها، لا كلّها مجموعةً.

و يكون في هذه المسألة ماتقدّم في الواجب المخيّر دليلاً واختلافاً . يعنى الدليل الّذى مرّ في الواجب المخيّر من تجويز العقل ودلالة النص هو بعينه دليل على هذه المسألة . والاختلاف الّذى مرّ في الواجب المخيّر من أن الواجب إمّا الكلّ أو البعض المعيّن ،أو بعض غير معيّنٍ هو بعينه جارفي هذا المسألة.

انواع تحريم أحد الأشياء المعلومة

اعلم أن تعلق الترك بأحد أشياء على أنحاء :
أحدها أن يتعلق بمفهوم أحدها، فيفيد التعميم؛ لأن عدم الطبيعة (الكلية) إنما يكون بعدم جميع الافراد، نحو﴿لاتطع منهم آثما أو كفوراً﴾

اعلم أنّ تعلّق الترك (بعد النهي) بأحد أشياء (معلومة) على أنحاء (انواع): أحدها: أن يتعلّق النهي بمفهوم أحدها (أحد تلك الأشياء) ولا يكون أفراد ذلك الأحد مقصودةً أوّلاً، فيفيد النفي التعميم وشمول جميع أفراد ذلك الأحد ، لأنّ عدم الطبيعة (طبيعة الشيء) إنّما يكون بسبب عدم جميع الأفراد ، (جميع أفراد ذلك الشيء) نحو قوله

تعالى (لا تطع منهم آثماً او كفوراً) أيلامرتكب معصية ولاكافراً، فإنه نهي و منع إطاعة كلّ واحد من الآثم والكفورا انفراداً واجتماعاً.

والثاني : أن يتعلق بماصدق عليه مفهوم أحدها، فيفيد إما عدم هذا أو عدم ذلک، ويتعلق بمفهوم أحدها بالعرض، بناء على أن كلما اتصف به الفرد اتصف به الطبيعة في الجملة، فلايفيد عموم السلب

والثاني : أن يتعلّق النهي بما صدق عليه مفهوم أحد تلك الأشياء بالذات ، فيفيد إمّا عدم هذا ، أو عدم ذلك ، و يتعلّق ذلك النهي بمفهوم أحد تلك الأشياء بالعرض ، بناء على (هذه القاعدة) أنّ كلّما اتّصف به الأفراد بالذات تتصف به الطبيعة (المفهوم الكلّي بالعرض) و في الجملة ،أي بوجه مّا ، فلا يفيد هذا النهي والترك عموم السلب وشموله لجميع أفراد المفهوم ، بل يفيد سلب العموم وهذا الترك هو المراد هنا .

والثالث : أن يتعلق الترک بالمجموع فيفيد عدم الاجتماع، وذلک فيما كان العطف بالواو نحو لا تأكل السمک و(تشرب) اللبن

والثالث : أن يتعلق النهي بالمجموع من تلك الأشياء ، فيفيد النّهيُ عدم الاجتماع ، أي عدم اجتماع تلك الأشياء ، و ذلك فيما كان العطف بين الأشياء بالواو ،أي في تركيب و كلام كان العطف فيه بحرف الواو، نحو (المقولة المشهورة) لاتأكل السمك و(لاتشرب) اللبن ، أي لاتجمعهما في الأكل ، وعدُّ هذا النوعِ من أنواع تعلّق الترك بأحدا الأشيا تسامح،لأنّ تعلق النهي و الترك فيه بالمجموع بالذات ، وبأحد الأشياء بالعرض .

والرابع :أن يكون الترک نفسه مبهما لا المتروک، وذلک إذا كان العطف بأو، والمقصود عدم الجمع، نحو لاتأكل السمک أو اللبن، والأظهر أنه حينئذ من عطف الجملة على الجملة، هكذا ينبغى أن يحقق المقام

والرابع: أن يكون النهي والترك نفسه مبهماً، لا المتروك ،أي لايكون المتروك مبهماً بالذات، كماكا ن في الأنواع الثلاثة المذكورة سابقاً،وذلك النوع من الترك إنما يوجد إذا كان العطف بين الأشياء بكلمة (أو) المفيدة للترديد بين الأمر ين ، والمقصود من مثل هذا الترك هو عدم الجمع بين المعطوف والمعطوف عليه ،نحو لاتأكل السّمك أو لاتشرب اللبن ، والأظهر حينئذ أي حين كون الترك مبهماً بالذات، أنه من (قبيل عطف الجملة (جملة أولاتشرب اللبن) على الجملة ،(جملة لاتأكل السّمك) هكذا ينبغي أن يحقق هذا المقام .

١٦:مسألة كون المندوب مأمورا به حقيقة

المندوب هل هو مامور به ؟ فعند الحنفية لا إلا مجازاً، وقيل عن المحققين نعم حقيقة

المندوب (هو مايترتّب الثواب على فعله، ولابأس بتركه) هل هو مامور به حقيقة (أو مجازاً)؟

وذكر المصنف مذهبين حول هذه المسألة:

١ – مذهب الحنفية ، وهو عندهم لايكون مأموراً به إلّا مجازاً ، وذكر لهم ثلاثة أدلة على كون المندوب مامورآبه مجازاً.

٢ – مذهب المحققين من الأصوليين،والمندوب عندهم مأمور به حقيقةً، وأورد من جانب المحققين دليلين وعبارة المصنّف هكذا: فعند الحنفية لا ، إلّا مجازاً، وقيل (منقولاً) عن المحققين : نعم ،حقيقةً (أي هو مامور به حقيقةً).

أدلة الحنفية

لنا أن الأمر حقيقة في القول المخصوص فقط، وذلك القول حقيقة في الإيجاب فقط، وأيضا لوكان لكان تركه معصية؛ لأنها مخالفة الآمر، ولما صح "لأمرتهم بالسواك عند كل وضوء" ؛ لأنه ندبهم إليه

والدليل لنا على مذهب الحنفية أوّلاً: أنّ (صيغة) الأمر حقيقة في القول المخصوص فقط (كإفْعَلْ وأمثاله) و ذلك القول حقيقة في الإيجاب فقط (أي في إيجاب شيئ دون ندبه أو إباحته أو التعجيز).

وأيضاً ثانياً :أنه لوكان المندوب مأموراًبه حقيقةً لكان تركه معصيةً، لأنّ المعصية مخالفة الآمر، أو عدم الاجتناب عن النهي.

و ثالثا: أنه لوكان مأموراً به حقيقةً لماصحّ قوله صلى الله عليه وسلّم : "لولاأن أشقّ على أمتي لأمرتهم بالسّواك عند كلّ وضوئ" لأنّ السّواك مندوب و مع ذلك قال صلّى الله عليه وسلم ماأمرتُ بالسّواك مخافة المشقة ، فعلم أن الشارع لم يأمر بهذا المندوب، وهو السواك، وإنّما نَدَبَ الأمّة ودعاهم إليه، ولم يأمرهم به إيجاباً،وإطلاق الأمر على الأقوال المرغِبة في السواك ،وإطلاق المأمور به على السّواك و غيره من المندوبات على سبيل المجاز.

ادلة المحققين

قالوا أولاً: إنه طاعة إجماعاً، والطاعة فعل المامور به، قلنا: لا، بل والمندوب إليه أيضاً

وثانياً: أنَّ أرباب اللغة قسموا (الأمر) إلى أمر إيجاب، وأمر ندب، ومورد القسمة مشترك

قلنا: هم قسموا أيضا إلى أمر تهديد وإباحة إلى غير ذلك، فهمْ توسعوا عن حقيقة الأمر

قالوا أوّلاً: إنّه (العمل بالندب) طاعة إجماعاً، والطاعة فعل المأمور به، فالعمل بالمندوب فعل المأمور به الّذى ورد لأجله الأمر.

قلنا في الجواب عن هذا الدليل : لانسلّم أن الطاعة فعل المأمور به، بل الطاعة فعل المأمور به والمندوب إليه أيضاً، فكونه طاعة لايستلزم كونه مأموراً به.

و(قالوا) ثانيا: إنّ أرباب اللغة قسموا(الأمر) إلى أمر إيجاب وأمر ندب ، ومورد

القسمة (إلى الإيجاب والندب) مشترك بين (أمر الإيجاب و أمر الندب) فثبت أن الأمر يدل على المندوب أيضاً،فالمندوب مأمور به حقيقة .

قلنا: القسمة لاتدل على أن الأمر حقيقة في الندب؛ لأنهم قسموه أيضاً إلى أمر تهديدوإباحة، (اذهب) إلى غير ذلك من معانيه ، فيلزم أن يكون الشيئ المهدَّدِ منه والمباح أيضاًماموراً به حقيقة ، وليس الأمر كذلك،فهم(أرباب اللغة) توسّعو عن حقيقه الأمر،وقسموه برعاية عموم المجاز (مايدل على طلب الفعل)إلى أقسام بعضها مأمور به حقيقةً، و بعضهامأمور به مجازاً، فالمندوب هو المأمور به مجازاً.

١٧:مسألة عدم كون المندوب سببا للتكليف

المندوب ليس بتكليف؛ لأنه في سعة من تركه، خلافاً للاستاذ، ولعله أراد وجوب اعتقاد الندبية، ولهذا جعل المباح تكليفاً، لكن ذلك حكم آخر، ولوجعل نفس خطاب الشرع تكليفاً ،لم يبعد، فافهم

المندوب ليس بتكليف (أي ليس مما كُلِّفَ بعمله الأنسان) لأنه في سعة من تركه ، (أي ليس تركه معصيةً،) خلافاً للأستاذ (أبي إسحاق الإسفرائنى) فإنه قال: هو مما يكلّف به لتحصيل الثواب ،(ثمّ قال المصنف في تاويل كلام الأستاذ:) ولعلّه أراد وجوب اعتقادالندبية،(أي يُكلّف باعتقاد ندبيته وكونه مما يُحصَلُ به الثواب ، ثمّ استشهد بالمباح وقال:)ولهذا جُعِلَ المباح تكليفاً (مما يكلّف به الإنسان ، أي لأجل إرادة اعتقاد الإباحة جعل المباح تكليفاً) وإلّا في ترك المباح أيضاً سعة، فكيف يكون مما كُلِّف به؟

ولكن (يرد على هذا التأويل أن الندب أوالإباحة حكم،وذلك أي وجوب اعتقاد الندبية والإباحة حكم آخر، فكيف يجعلها الأستاذ حكماً واحداً، حتى يصحّ التأويل؟

وأشار المصنف إلى توجيه آخر وقال: ولوجعل نفس خطاب الشارع تكليفاً لم يبعُدْ (أي لو جُعِلَ خطاب الله تعالى المتعلّق بأفعال العباد اقتضاءً أو تخييراً) مما كلّف به لم يبعُدْ؛ لأنه يشمل الوجوب والندب والإباحة والكراهة كلّها بمعانيها المعتبرة ،سواء كان التكّليف بها عقلاً (اعتقادا) أو فعلاً أو قولاً، ولايبقى إشكال.

وقوله: "فافهم" اشارة إلى دقة المقام ؛ لانّا مكلّفون في بعض الأحكام عقلاً، بأن يقبله عقولنا ، وفي بعضها فعلاً، بأن نعمل به ، وفي بعضها قولاً ، بأن نقوله ونقرّ به .

١٨: مسألة أن المكروه كالمندوب في التكليف وعدمه

المكروه كالمندوب بلا نهي و لا تكليف، والدليل الدليل و الاختلاف الاختلاف

المكروه كالمندوب ، لا نهي عن فعله و لاتكليف بتركه ، والدليل الدليل، والاختلاف الاختلاف .

شرح هذا الإلغاز: أن المكروه هو مايكون تركه أولى، وله نوعان :

١-كراهة تنزيه، وهي ماكان إلى الحلّ أقرب، بمعنى أنه لايُعاقَبُ فاعله ، و يثاب تاركه أدنى ثواب ،فهذا هو المكروه التنزيهى.

٢- وكراهة تحريم ، وهي ماكان إلى الحرام أقرب بمعنى أن فاعله يستحقّ الملام والتحذير دون العقوبة بالنّار ، هذا هو المكروه التحريمي ، والمراد بالمكروه في عنوان المسألة هو المكروه التنزيهي لأنّ المكروه تحريماً منهي عنه و كلّف بتركه.

فعندنا (الحنفية) لا نهي عن المكروه كمالا أمر بالمندوب ، ولاتكليف بترك المكروه، كمالا تكليف بالعمل بالمندوب .

١-والدّليل على عدم كون المكروه منهياً عنه ، وعدم التكليف به عندنا هو الدليل الّذى أقيم على عدم كون المندوب مأموراً به ، وعدم كون المندوب مكلّفاً به بأدنى تغيّر.

وكذلك الدليل على كون المكروه منهياً عنه و مكلّفاً بتركه عند محققى الاصوليين ، هو الدليل الّذى أقيم على كون المندوب مأموراً به و مكلّفاً به عندهم بأدنى تغيّر.

٢-والاختلاف في أنّ المكروه ليس بمنهيّ عنه و لايكون التكليف بتركه عندالحنفية، وكونه منهياً عنه عند الجمهور و مكلّفاً بتركه ، هو الاختلاف في كون المندوب ليس بمأمور به عند الحنفية، وكونه مأموراً به عند الجمهور ، وفي كونه ليس

بمكلّف به عند الجمهور ، و مكلّفابه عندالأستاذ أبي إسحاق.

١٩: مسألة كون الإباحة حكماً شرعياً

الإباحة حكم شرعي؛ لأنه خطاب الشرع تخييراً، والإباحة الأصلية نوع منه، لأن كل ماعدم فيه المدرك الشرعي للحرج في فعله وتركه، فذلك مدرك شرعى لحكم الشارع بالتخيير، فهي لاتكون إلا بعد الشرع، خلافاً لبعض المعتزلة وقد تقدم

الإباحة حكم شرعى ، لأنه خطاب الشرع تخييراً، والإباحة الأصلية (الإباحة قبل الشرع) نوع منه ، لأنّ كلّ ماعدم فيه المدْرك الشرعي للحرج في فعله و تركه، فذلك مَدْرَك شرعى لحكم الشارع بالتخيير، فهي (الإباحة) لاتكون إلّا بعد الشرع، خلافاً لبعض المعتزلة وقد تقدّم .

و ذكر المصنّف حول الإباحة أربع مسائلِ: هٰذهِ أولها:

(١) ماهي الضرورة لذكر هذا المسألة: أن الإباحة حكم شرعى ؟

و تفصيل السؤال لاشكّ أنّ المبحوث عنه في هذا الباب هي الأحكام الشرعية، والإباحة ليست منها ، لأنها كانت قبل الشرع أيضاً موجودةً، ولأن الحكم الشرعي ماترتّب على فعله ثواب ، وعلى تركه عقاب ، والمباح ليس كذلك ، فالأباحة ليست بحكم شرعى.

والجواب: أن الإباحة حكم شرعى ، لأنه يصدق عليه تعريف الحكم الشرعي، وهو خطاب الله المتعلّق بفعل المكلّف اقتضاءً أو تخييراً ، والتخيير هو الإباحة .

(٢) والغرض من هذه العبارة :"والإباحة الأصلية نوع منه " دفع سؤال، وهو أن الإباحة الأصلية كانت قبل ورود الخطاب ، فكيف يشملها الخطاب ؟

نعم يشمل الخطاب الإباحة الشرعية .

وحاصل الدفع أنّ الإباحة الأصلية نوع من الإباحة الشرعية ، فالخطاب بالمباح الشرعي هو بعينه الخطاب بالمباح الإصلى ، فكانّ الخطاب الشرعي أيّد الإباحة

الأصلية،والمباح قبل الشرع أيضاً ،فاستوعب الخطاب الإباحة الأصلية والشرعية كليهما.

(٣) وقوله: لأنّ كلّ ماعدم فيه المدرك الشرعي للحرج الخ

فيه توجيهان : الأول : إنه دليل على أنّ الإباحة الأصلية نوع من الإباحة الشرعية؛لأنّ كلّ مالايكون فيه دليل يُدرك به شرعاً هل في فعله أو تركه حرج؟ فبهذا (أي بعدم وجودالدليل على إدراك الحرج في فعله أو تركه) يُدركُ به شرعاً حكم الشارع بالتخيير، أي باختيار الفعل أو الترك، وهذا دليل إباحته شرعاً.

والثاني أن الخطاب على نوعين: خطاب خاص و حقيقي، وخطاب عام و مجازى،ففي الإباحة الأصلية يوجد الخطاب. العام المجازى ،كقولهﷺ:"دعونى ماتركتكم" أي لاتسئلونى فيها لم أمنعكم و لا آمركم وقوله تعالى ﴿لاتسئلو عن أشياء إن تبدلكم تسؤكم﴾ فثبت أن الحكم في الإباحة الأصلية التخيير شرعاً.

(٤) فهى أي الاباحة الأصلية لاتكون و لاتثبت إلّابعد ورود الشرع ،فإنّ العقل لايكون حاكماً عندنا ، وإن كان الحُسن والقبح عقليين ، خلافاً للمعتزلة فإن الحُسنَ و القبحَ عندهم عقليان ، وأنّ العقل حاكم عندهم . وقد تقدّ م هذا البحث في "باب الحسن والقبح" .

٢٠: مسألة عدم جنسية المباح للواجب

المباح ليس بجنس للواجب؛ لأنهما نوعان للحكم، وظُنَّ أنه جنس له؛ لأن المباح هو الماذون في الفعل، وهو جزء حقيقة الواجب ، قلنا: لانسلم أن ذلک تمام حقيقة المباح، بل هو المتساوى فعلاً وتركاً، ولعل النزاع لفظى

وهذه مسألة ثانية من مسائل المباح ، ونفي المصنف أن يكون المباح جنساً للواجب ، أو أن يكون الواجب نوعاً من المباح.

قال: المباح ليس بجنس للواجب ؛لأنهما نوعان (متباثنان) من الحكم (فإنّ المباح ماحَكَمَ الشارع فيه بالتخييربين الفعل و الترك، والواجب ماحَكَمَ الشارع

فيه بالتزام فعله)

و(قد) ظُنَّ أنه (المباح) جنس له (للواجب)، لأنّ المباح هو المأذون الفعل، أي ما أذِنَ لفعله، وهو جزء حقيقة الواجب، لأنّ الواجب هو ماأذن لفعله ولم يؤذن تركه، و لامعنى للجنس إلّا الجزء الأعم الذاتي للماهية.

قلنا في جواب هذا الظن الخطأ: لانسلّم أن ذلك (المأذون في الفعل) هو تمام حقيقة المباح، حتى يكون جنساً شاملا للواجب؛ بل هو (المباح) المساوى فعلاً و تركاً (وهذا هو تمام حقيقته) وليس هذا بجنس للواجب، لانه لازم الفعل و ممنوع الترك.

والجواب الثاني عن هذا الظنّ: ولعلّ النزاع في كون المباح جنساً للواجب وعدمه لفظي، فمن جعل المباح جنساً للواجب يعرّف المباح ب(مأذون الفعل و الترك) ومن لم يجعله جنساً للواجب فيعرّفه ب(مأذون الفعل الّذى يتساوىٰ فعله و تركه) فصار النزاع لفظياً.

٢١: مسألة عدم وجوب المباح والرد على من قال بوجوبه

المباح ليس بواجب، خلافاً للكعبي، واحتج بأن كل مباح ترک حرام، وكل ترک حرام واجب ولومخيراً

قلنا: الصغرى ممنوعة، أمّا أولاً فلجواز انعدام الحرام بانعدام المقتضى، وهو الإرادة مثلاً، بناء على أن علة العدم عدم علة الوجود، وحينئذ لايكون عدمه مستنداً إلى فعل المباح الذي هو المانع

وأمّا ثانياً: فلأن فعل المباح إنما يكون تركاً له لوقصد بفعله تركه وذلک لايلزم

نعم لو أراد الحرام ثم قصد بفعل المباح تركه، فإنه يكون واجباً، ونحن نلتزمه، وألزم عليه بأنه مصادمة الإجماع، فأجاب أنه بالنظر إلى ذات الفعل، وهذا بالنظر إلى مايستلزمه

ونوقض بأنه يلزم أن يكون كل حرام واجباً لأن كل حرام ترك حرام آخر وهو ضده
وأجيب بأن له أن يلتزمه باعتبار الجهتين

و هذه مسألة ثالثة من مسائل المباح ، ردّ فيها المصنف على من قال إنّ المباح واجب .

قال: المباح ليس بواجب (عند جمهور أهل السنة) لأنّ المباح هو جائز الفعل و الترك ، والواجب هو لازم الفعل و ممنوع الترك ، فيستحيل جمع جواز الترك و منعه في شيء واحد، خلافاً للكعبي المعتزلي ، فإنه قال بوجوب المباح، واحتج الكعبي بأن كل مباح ترك الحرام ، وكل ترك الحرام واجب ولومخيّراً ، فالمباح واجب ولومخيّراً،أي ولوكان واجباً اختار ياً، فيلزم منه تقسيم الواجب إلى الاختياري و غير الاختياري، قيل المراد من الاختياري أنّ للمكلّف اختياراً في أن يترك الحرام بالاشتغال بالمباح أو بالمندوب أو بالمكروه التنزيهي.

قلنا في جواب احتجاج الكعبي: الصغرى (وهي كلّ مباح ترك الحرام) ممنوعة (لوجهين:) أمّاأوّلاً: فلجواز انعدام الحرام بانعدام المقتضى ، وهو الإرادة مثلاً، فلانسلّم أن ترك الحرام جاء لأجل فعل المباح، بل جاز أن يكون ترك الحرام لأجل عدم المقتضى وهوعدم إرادة (ذلك الفعل الحرام).

وهذا بناءً على هذه القاعدة العقلية أن علّة العدم (عدم الشيء) (قديكون) عدم علّة الوجود (وجود ذلك الشيء) فهنا ترك الحرام جاء لأجل عدم علّة وجود الحرام ، وهي إرادة الحرام، وحينئذٍ أي إذا كان المقتضى و العلّة لوجودالحرام هو الإرادة، والعلّة لعدم الحرام هي عدم الإرادة لايكون عدم الحرام مستنداً إلى فعل المباح الّذى هو المانع عن وجود الحرام، بل علّة عدمِ وجودِ الحرام هي عدم الإرادة. وأمّا (منع الصّغرى) ثانياً فلأن فعل المباح إنما يكون تركا له (للحرام) لوقُصِدَ بفعله تركه (ترك الحرام) و ذلك (أي فعل المباح لقصد ترك الحرام) ليس بلازم (من فعل المباح؛ فإنّه ربما يُفعَلُ أفعال مباحة ولايخطر بالبال ترك الحرام) نعم ،هذا من الممكن ، لوأراد أحد فعل

الحرام، ثم شرع في المباح و قَصَدَ بذلك الفعل المباح ترك الحرام، فإنه (الفعل المباح) يكون حينئذٍ واجباً؛ لأنه ذريعة للاجتناب عن الحرام .

ونحن نلتزمه ،أي نلتزم كون ذلك المباح واجباً. لأنّ ذريعة الواجب (وهو الاجتناب عن الحرام) واجبة .

الرّدّ الثاني على الكعبي، وجواب الكعبي، ثمّ النقض عليه.

١ -أمّا الأول فأورد عليه على سبيل الإلزام بأنه (القول بوجوب المباح) مصادمة للإجماع و خلافه ، وكلّ ماهذا شأنه فهو باطل ، فقول الكعبي باطل ، لأنّ فعل المكلّف ينقسم إجماعاًإلى خمسة أقسام متبائنة.

٢- وأمّا الثاني فأجاب عنه (هذا الإلزام) الكعبي نفسه بأنّه (الإجماع على أن فعل المكلّف ينقسم إلى خمسة أقسام متبائنة ، وأنّ المباح ضدّ الواجب) بالنظر إلى ذات فعل المباح، ومفهومه من غير اعتبار مايستلزمه و يترتّب عليه من ترك الحرام .

وهذا (أي كون المباح واجباً) بالنظرإلى مايستلزمه المباح، وهو ترك الحرام، فالحاصل أن ترك الحرام ليس داخلاً في مفهوم المباح و جزءا لماهيته ، بل الوجوب (ترك الحرام) من لوازمه،فالمباينة باعتبار الذات، والمفهوم ،والوحدة باعتبار اللازم.

٣-واماالثالث (النقض على حجته) فإنه لو صحّ مااحتجّ به الكعبي بجميع مقدماته (صغراه و كبراه) يلزم أن يكون كلّ حرام واجباً؛ لأنّ الشغل بكل حرام كاللواطة فيه ترك لحرام آخر هو ضدّه ، كالزّنا؛ فإنه باعتبار المحلّ ضدّ اللواطة، يعني أنّ المباح لأجل منعه عن الحرام إذا كان واجباً ، فكلّ حرام صار سبباً لترك حرام آخر لابد أن يكون واجباً، كاللواطة إذا كانت مانعة عن الزنا.

وأجيب من جانبه عن هذا النقض : له (للكعبي) أن يلتزمه (يلتزم وجوب كل حرام. ولكن) باعتبار الجهتين في الحرام: من جهة نفسه و ذاته حرام، ومن جهة مايستلزمه من ترك حرام آخر واجب، كالصّلاة في أرض مغصوبة ،ولوأُعتبر وقُبِلَ مثل هذه التأويلات العقلية البحتة لم يبق من الأحكام الشرعية شيئ بحاله، و يصير كلّ مايفعله المكلّف ذا جهتين ، فلايبقى الحلال حلالاً، ولاالحرام حراماً، و يلغو التقسيم.

٢٢:مسألة صيرورة المباح واجبا ولزوم النفل بالشروع

المباح قد يصير واجباً عندنا، كالنفل (يجب) بالشروع، خلافاً للشافعي رحمه الله

لنا الجواز، بأن التخيير ابتداءً لايستلزم استمراره عقلاً ولاشرعاً، والوقوع بالنهي عن إبطال العمل، فوجب الإتمام، فلزم القضاء بالافساد

وهذه مسألة رابعة من مسائل المباح ، أثبت المصنف فيها أنّ النفل المباح (صوماً كان أوصلاةً) يصيرواجباً و لازماً بسبب الشروع ، و يلزم القضاء بالإفساد .

قال: المباح قد يصيرواجباً عندنا ، كالنفل (يصيرواجباً) بالشروع، خلافاً للشافعي ، في لزوم النفل بالشروع ، فإنّ النفل لايصير واجباً بالشروع عنده ، نعم ، يقول الإمام الشافعيّ بوجوب الحج والعمرة بعدالإحرام.

والدليل لنا(الحنفية) الجواز عقلاً، والوقوع شرعاً، فأمّا الجواز فبأنّ التخيير المعتبرفي مفهوم المباح ابتداءً لايستلزم استمراره ودوامه عقلاً ولاشرعاً. بل يأتي عليه التغيير بالقرائن والدلائل، وأمّا الوقوع (وقوع المباح واجباً) فهو بالنهي عن إبطال العمل "ولاتبطلو أعمالكم" فوجب (إتمام النفل)لأنه ضدّ الإبطال ، فلزم القضاء (قضاء النفل) بالإفساد.

٢٣:مسألة العزيمة و الرخصة و تعريفهما

الحكم منه رخصة، وهي ماتغير من عسرإلى يسر لعذر، وهي أربعة :

الأول : ما استبيح مع قيام المحرم وقيام حكمه، كإجراء كلمة الكفر على اللسان عندالإكراه، وفيه العزيمة أولى ولومات كان ماجوراً

واعلم أنّ المصنّف قسم الحكم أوّلاً إلى الأقسام الخمسة من الوجوب، والحرمة والندب والكراهة والإباحة ، و ذكر الأوصاف المناسبة لكلّ منها ،والآن يريد أن يقسم الحكم إلى الرّخصة و العزيمة فقال: "الحكم منه رخصة".

تعريف الرخصة : هي في اللغة : التيسير و التسهيل، وفي الاصطلاح : هي ما تُغَيِّرُ من عسر إلى يسرٍ لعذر.

انواع الرخصة

وهي أربعة انواع: الأول : ماستبيح مع قيام المحرِّم وقيام حكمه، أي فعل جُعِلَ مباحاً مع قيام الدليل المحرِّم و قيام حكمه (وهو الحرمة)

مثاله كاجراء كلمة الكفر على اللسان عند الإكراه ،واختيار العزيمة فيه أولى ، ولو مات (قتل في هذه الحالة) كأن ماجوراً.

والثاني : ماتراخى حكم سببه إلى زوال العذر، كفطر المسافر والمريض ،والعزيمة فيه أولى مالم يستضر فلومات بهاأثم.

والثاني: مايتراخى حكم سبب وجوب الفعل إلى زوال العذر،كفطر المسافر والمريض، فإنّه تأخر حكم رمضان في إيجاب الصّوم إلى زوال عذرالسّفر عن المسافر ، وإلى زوال عذر المرَضِ عن المريض ، والأخذ بالعزيمة فيه (في هذا النوع) أولى، مالم يستضرّ المسافرأوالمريض أي لواستطاع المسافر والمريض الصّومَ فصا ما حِيْنَ السفر والمرض، فهذا أولى لهما.فلومات لأجل الأخذ بالعزيمة أثِمَ (يكون آثماً)

والثالث: مانسخ عنا تخفيفاً مماكان على من قبلنا من إصرٍ، كقرض موضع النجاسة، وأداء الربع في الزكوة، إلى غير ذلك .

والثالث : مانُسِخَ عنّا تخفيفاً من الأحكام الّتى كانت فرضاً على من قبلنا من الأمم، وإنّما خفّفت عنّا لأجل إصرٍ أي ثقلٍ و شدّةٍ كانت في تلك الأحكام، مثالها: كقرض (قطع) موضع النجاسة (من الجلد والثوب)، وكأداء الرّبع (ربع المال) في الزكاة ، (اذهب) إلى غير ذلك (من التكاليف الشاقّة الّتى كانت عليهم) ، كقتل النفس لأجل قبول التوبة ، وإحراق الغنائم.

والرابع : ماسقط مع العذر مع مشروعيته في الجملة، ويسمى رخصة اسقاط، كسقوط حرمة الميتة للمضطر، قالوا: تسمية الأخيرين

بالرخصة مجاز، والثالث أتم في المجازية، كالأول في حقيقته

والرّابع: ماسقط (عنا حرمته) مع وجود العذر (لأجل وجود العذر) و مع مشروعيته (بقاء حرمته) في الجملة ، و يسمّى هذا رخصة إسقاط، كسقوط حرمة الميتة للمضطرّ.

فأكل الميتة جائز للمضطرّ، وإن كانت الحرمة باقية و مشروعة في وقت عدم العذر، وهذ ا معنى قوله :"في الجملة" ، ولكن سقطت تلك الحرمة في حق المضطرّ لاضطراره وحاجته الشديدة ، ولوسقطت الحرمة كاملةً، وبالنسبة إلى كل أحد لم تبق الميتةُ حراماً.

قالوا (علماء الأصول): تسميه الأخيرين (النسخ ورخصة الإسقاط) بالرّخصة مجازٌ؛ (لأنّ تغيير الحكم من عسر إلى يسر يقتضي بحسب الحقيقة بقاء أصل الحكم وتغيير صفته ، وفي هذين القسمين قدسقط ذات الحكم ، فهورخصة مجازاً)، والثالث (أعني النسخ)أتم في المجاز ية (في كونه رخصة مجازاً؛ لسقوط ذات الحكم ،فيكون بعيداً عن المعنى الحقيقى للرخصة غاية البعد ، بخلاف الرّابع ، فإن السّبب فيه بقي مشروعاً في الجملة (أي في محلّ عدم وجود العذر) كالأول فإنه أتم) في الحقيقة من النوع الثانى، أي في كونه رخصةً حقيقية؛ لأن حكم الأصل مع سببه (المحرّم) لما كان باقياً في الأول ، ومع ذلك كان الإقدام على الفعل مشروعاً من غير مؤاخذةٍ كان الأول في أعلى درجات الرّخص، بخلاف الثاني فإن السّبب فيه وإن كان قائماً، لكنّ الحكم إذا تراخى كانت العزيمة ناقصةً ، فكذلك الرخصة المقابلة لها.

٢٤:المسائل المتفرعة على أنواع الرخصة

قالوا سقوط غسل الرجل مع الخف من الرابع؛ لأن الخف اعتبر شرعا مانعاً من سراية الحدث إليها، وفيه أنه إنما يتم لولم يكن الغسل في الرّجل هناك مشروعاً، لكنه مشروع بعد، وإن لم ينزع خفيه، ولهذا أبطل مسحه إذا خاض في النهر، ودخل الماء في الخف، ولايجب الغسل

بانقضاء المدة

وأجيب بمنع صحة رواية بطلان المسح، وإن الغسل إنما لم يجب بعد النزع لأنه قد حصل

وردَّ بأن الرواية مذكورة في الكتب المعتبرة ، كالظهيرية وغيرها، وبأنَّ الإجماع على أن المزيل لايظهر عمله في محدث طاهر بعده» بل الحق أن يقال: المعتبر نفي المشروعية في نظر الشارع، بأن يكون العمل به إثماً، وبطلان هذا ممنوع، وماقالوا: إن العزيمة أولى فالمراد بإسقاط سبب الرخصة

١ - قالوا سقوط غسل الرِّجل مع الخف من (القسم) الرابع، لأنَّ الخفَّ أُعْتُبِرَ شرعاً مانعاً من سراية الحدث إليها (إلى الرِّجل)، فلاتبقى ضرورة غسل الرِجل مع الخف في المدّة ،فسقط غسلها(إلى أجل).

الإشكال على هذا التفريع : وفيه أنّه إنّما يتمّ لولم يكن الغسل في الرِّ جل هناك (في حالة التخفّف) مشروعاً ، لكنّه مشروعٌ بعدُ (التخفّف أيضاً) وإن لم ينزع خفّيه، ومن شرط رخصة الإسقاط عدم بقاء العزيمة مشروعاً لصاحب العذر،كحرمة الميتة ، فإنّها لم تبق مشروعة في حقّ المضطرّ، ولهذا(لأجل بقاء العزيمة وهي غسل الرِّجلين في حالة التخفف أي العذر) يبطُل مسح المتخفّف إذا خاض في نَهرٍ ودخل الماء في الخفت ، ووصل إلى كعبيه، وأبطل المسحَ غسلُ الرِّجلين ثانياً ، فكفاه دخول الماء في خفّيه عن الغسل ،فكلّ هذا دليل على أنّ سقوط غسل الرِّجل مع الخفّ ليس من القسم الرابع.

وأجيب (المجيب ابن الهمام في " فتح القدير")بمنع صحة الرواية أي مَنَعَ ابن الهمام صحة رواية بطلان مسح المتخفّف الداخل في الماء ، بل هو باق على مسحه كماكان، و بأنّ الغسل (غسل الرِّجل) إنما لم يجب (بعد الخوض في الماء ثمّ انقضاء المدة و بعد نزع الخف) لإنّ الغسل قدحصل (بالخوض في الماء، فلاحاجة إلى الغسل ثانياً).

الرّد على جواب ابن الهمام و ذِكرُ جواب آخر:

وردّهذا الجواب أولاً بأنّ الرواية (رواية بطلان مسح المتخفّف الخائض في الماء)

مذكورة في الكتب المعتبرة كالظهيرية وغيرها من كتب الفتوى .و ثانيابأنّ الإجماع (منعقد) أنّ المزيل (مزيل الحدث كالوضوء وغسل الرِّجل) لايظهر عمله وأثره في محدثٍ طارئ بعده، أي فيمن أحدث و طرأ نقض وضوئه بعد استعمال المزيل ، أي كان ذلك المتخفّف الخائض في الماء على الوضوء قبل الخوض في الماء ، وكان وضوء رجليه المسح ، فلما خاض في الماء لم يرد الماء في وضوئه السّابق شيئاً حسب الرواية المعتبرة ، وأمّا في صورة انقضاء المدة ونزع الخف فإن غسل رجليه بسبب الخوض في الماء كان في وقت كونه متوضأ ، ولم ينقض وضوئه في ذلك الوقت ،وإنما نقض وضؤه بعد انقضاء المدة ونزع الخفّ ،فوقع غسل الرّجلين قبل نقض الوضوء ، فلايكون الوضوء السّابق و غسل الرّجلين سابقاً مزيلاً لحدثٍ طرأ وعرض لاحقاً لأجل انقضاء المدة و نزع الخفّ.

الجواب الحق عن ذلك الإشكال : بل الحق في الجواب أن يقال : المعتبر في رخصة الإسقاط نفي مشروعية العزيمة في نظر الشارع، بأن يكون العمل به (بالحكم الأصلي أي العزيمة إثماً، لاأن لايكون كافياً في إسقاط الوجوب و تفريغ ذمّة المكلّف، بل يكون مؤدّياً للواجب ، آثماً بفعل العزيمة المتروكة لأجل العذر ، كالمسافر الّذى أتمّ صلاة الظهر أو العصر ، فإنه قدفرّغ ذمته عن الفرض، وصار آثماً بالعمل بالعزيمة،(باتيان الركعتين الأخريين) وبطلان نفي المشروعية بهذا المعنى ممنوع، قال المصنّف في شرح هذه العبارة: لأنّه لايلزم من بطلان المسح إذا خاض في الماء بطلان وجوب غسل الرِجل بانقضاء المدة (ولايلزم) كون الغسل مشروعاًفي مدة المسح وبقاء حكمه.

ولما ورد أن نفي مشروعية العزيمة يقتضي عدم جواز فعلها ،وقد قال الفقهاء بأولوية الاتيان بالعزيمة؟

أجاب عنه بقوله: وما قالو إنّ العزيمة أولى، فالمراد باسقاط سبب الرخصة، أي الإتيان بالعزيمة أولى لأجل اسقاط سبب الرخصة وهو بنزع الخف، لاعند بقاء سبب الرخصة وكون الخف في رجله.

٢٥:مسألة عقلية الصحة وشرعيتها فى العبادات

الحكم بالصحة في العبادات عقلي؛ لأنها استتباع الغاية، وهي في

العبادات عند المتكلمين موافقة الأمر، وإن وجب القضاء، كالصلاة بظن الطهارة، وعندالفقهاء كونه مسقطا لوجوب القضاء تحقيقاً أو تقديراً، كما في الأداء، وبعد ورود الأمر ، يعرف ذلك بلا توقف، وقد ظن أنها من أحكام الوضع

وقيل بمعنى الموافقة عقلي، وبمعنى الإسقاط وضعي

اقول: الاسقاط فرع التمامية، وهو بالموافقة، وهو عقلي

وقيل :في المعاملات وضعي اتفاقاً، لأن ترتب الثمرات على العقود موقوف على التوقيف البتة

أقول: جعل العقود أسباباً لاريب أنه مع الوضع، لكن الصحة هو الاتيان بها كما جعلها، وذلك هوالمناط لاستتباع الثمرة، وهو بعد الشرع يعرف بالعقل، فتأمل

واعلم أوّلاً: أنّ الغاية عبارة عن مقصد الفعل و فائدته الّتي تحصل وتجد في نهاية الفعل، ثم ذلك الفعل على نوعين: من العبادات ، كالصّلاة و الصّوم. ومن المعاملات، كالبيع و الشراء. ثمّ اختلف العلماء أولاً في غاية العبادات أنها ماهي؟ وثانياً أنّ الحكم بصحة(فعل المكلّف عبادةً كان أو معاملةً)عقليّ أو شرعيّ؟ فبناءً على هذين التمهدين قال المصنّف: الحكم بالصّحة في العبادات عقلي ، لأنها (أي الصِّحة)استتباع الفعل واستلزامه الغاية وفائدة مشروعيته، (ثم ذكر الاختلاف في غاية الفعل وقال :)وهي (غاية الفعل) في العبادات .(١) عند المتكلّمين موافقة (الفعل المأمور به) الأمرَ (أمر الشارع أي كون الفعل المأمور به موافقاً لأمر الشارع هي غاية العبادات عند المتكلّمين) وإن وجب القضاء(في بعض الصّور لعدم موافقة أمر الشارع وعدم ترتّب الغاية في الحقيقة) كصلاة من صلّى بظنّ الطّهارة ،ثم ظهر أنه كان محدثاً أو غير طاهر الثوب أو غير طاهر البدن ، فيجب عليه القضاء.

(٢) والغاية عند الفقهاء كون الفعل مسقطاً لوجوب القضاء، كما في الأداء، تحقيقاً ، فيما كان له قضاء، كصلوات الخمس والصّوم،أو تقديراً فيما لايكون له قضاء ،

كصلاة العيد و صلاة الجمعة .

وبعد ورود(أمر الشارع) يعرف ذلك (كونه مسقطاً) بلاتوقف على الشرع، كما إذا ورد أمر الشارع بأداء الصلاة ، فإذا أدىّ الصلاة بشرائطها وأركانها كانت مسقطةً للقضاء، فلا يتوقف ذلك على الشرع.

وقد ظنّ أنها(صحةالفعل)من أحكام الوضع ،أى من الأحكام الوضعية، دون التكليفية،لأن الصّحة عبارة عن استتباع الفعل الغاية واستلزامها الفائدة،وإنما يكون الاستتباع بإتمام الفعل، و يأتى الإتمام بفعل جميع الأركان والشروط، والشروط و الأركان من جملةالأحكام الوضعية،فتكون الصّحةمن الأحكام الوضعية.

(٣)وقيل الصّحة بمعنى موافقة أمر الشارع حكمها عقلى ، و بمعنى الإسقاط (اسقاط القضاء)حكمها وضعى شرعى، ثم اعترض على القول : بأنها بمعنى الإسقاط وضعى، وقال :أقول: الإسقاط (إسقاط القضاء) فرع الاتمام، وهو يعرف بالموافقة لأمر الشارع ، وهو (الموافقة)عقلى (لاوضعى).

(٤)وقيل (حكم الصحة) في المعاملات وضعى اتفاقاً، لأن الغاية والغرض من المعاملات (كالبيع والشراء والنكاح) ترتّب الثمرات (كترتب الملك وتملّك البضع) على العقود (عقد البيع والنكاح والإجارة) وذلك الترتب موقوف على التوقيف من الشارع البتة، فيكون وضعياً.

أقول الخ الغرض منه هو الرّدعلى القول بأن حكم الصحة في المعاملات وضعى،وتفصيله أنّ في المعاملات أمرين :

(١)جَعْلُ العقود أسباباً لترتّب الثمرات عليها ،ولاريب أنه (هذا الجعل) من وضع الشرع يعرف من الشارع،

(٢)وصحةُ العقود والمعاملات ليست عبارة عن جعلها أسبابا للثمرات الحاصلة منها ،بل صحة العقود عبارة عن الإتيان بها كماجعلها الشارع، ووضع لها طرقاً، وذلك الإتيان الموافق لتفصيل الشارع هو المناط الّذى توقف عليه ترتّب الثمرات.

وهذا معنى قوله :لكن الصّحة، (في العقود) هوالإتيان بها كما جعلها ووضعها

الشارع ،وذلك هو المناط لاستتباع واستلزام الثمرات ،وهو (الإتيان كماجعلها الشارع) يكون بعد الشرع و يعرف بالعقل .

قوله: فتأمل ،فيه اشارة إلى أنّ ههنا جزئياتٍ وكلّيات وصحة الجزئيات بالمطابقة للكليات، وصحة الكليات بالجعل من الشارع ،وكذلك في العبادات ،فصحة الجزئيات بالموافقة مع الكليات ،وصحة الكليات بموافقة الأمر (أمر الشارع) يعني أن في المعاملات والعقود كليات، كعقد البيع والنكاح، وجزئيات كبيع زيد ونكاح عمرو فصحة العقود الجزئية بالمطابقة للكليات ، وصحة الكليات بالموافقة لأمر الشارع ، فحكم صحة الجزئيات عقلي ، وحكم صحة الكليات وضعي.

الباب الثالث

في المحكوم فيه ، وهو فعل المكلف

المحكوم فيه : هو فعل المكلّف الّذى حَكَمَ الشارع فيه ، أى في شأنه بالوجوب ،أوالحرمة،أو الندب ، أو الكراهة أوالإباحة ،أونقول هو الفعل الّذى تعلّق به خطاب الله تعالى اقتضاء او تخييراً.

(١)مسألة فى عدم جواز التكليف بالممتنع لذاته أو لغيره

لايجوز التكليف بالممتنع مطلقاً ،كالجمع بين الضدين أو من المكلف، كخلق الجوهر من القدرة الحادثة، وجوّز الأشعرية واختلفوا في وقوعه و أما الممتنع عادة ،كحمل الجبل، فيجوز عقلاً، خلافاً للمعتزلة، ولايجوز شرعاً، لقوله تعالى ﴿لايكلف اللهنفساً إلا وسعها﴾ والإجماع منعقد على صحة التكليف بما علم الله أنه لايقع

لنا لو صح لكان مطلوباً، والطلب موقوف على تصور وقوعه، كما طُلِب و إلا لماطلب ذلک، بل شيئ آخر، وهذا ضرورى، وتصور وقوع المحال من حيث هو محال في الخارج باطل بالضرورة، وهذا في التكليف الحقيقيّ والطلب حقيقة

وأما الصورى بأن يتلفظ (الشارع) بصيغة الأمر، ويقول أوجد المحال أو آت باجتماع النقيضين، فماهو إلا كقولک: اجتماع النقيضين واقع وإنما قيل بامتناعه لمدرک آخر لو تمّ ذلک المدرک لتمّ، فتدبر

واعلم أن المراد بالممتنع هنا فعل يستحيل صدوره عن المكلّف، إمّا لذاته، أو

لغيره،أو لعدم علمه تعالى بصدوره عن المكلّف، فعلم من هذا أنّ الممتنع على أربعة أقسام:

١ - ممتنع لذاته، كالجمع بين الضدّين.

٢ - وممتنع بالنسبة إلى قدرة المكلّف ، كخلق الأجسام (التي عبّر عنها بخلق الجواهر)

٣- و ممتنع عادةً كحمل الجبل.

٤- و ممتنع لأجل علمه تعالى بأنه لايقع،

فذكر المصنّف تحة عنوان (المسألة) حكم هذه الأنواع الأربعة :

١ -لايجوز التكليف بالفعل الممتنع مطلقا(سواء كان امتناعه لذاته) كالجمع بين الضدين (العدم والوجود) أو كان امتناعه من أجل عدم قدرة المكلّف عليه، كخلق الجواهر (والأجسام) (فإنه ممتنع) من القدرة الحادثة (كقدرة الإنس و الجنّ والملك) وجوّز الأشعرية التكليف (بالنوعين الأوّلين من الممتنع) واختلفو(الأشاعرة) في وقوعه (وقوع التكليف بالممتنع شرعاً، ولكن لم يأتو بالمثال في صورة الوقوع)

٢- واما (النوع الثالث)الممتنع عادةً ، كحمل الجبال فيجوزعندنا التكليف به عقلاً ، خلافاً للمعتزلة (فإنهم لايقولون بجواز التكليف بالممتنع العادى عقلاً) ولا يجوز عندنا (التكليف بالممتنع العادى شرعاً،ودليل عدم جواز التكليف بالأنواع الثلاثة قولة تعالى: (لايكلّف نفساً إلّا وسعها)

٣- واما النوع الرابع(الممتنع لأجل علمه تعالى بعدم وقوعه) فالإجماع منعقد على صحة التكليف بما علم الله تعالى أنه لايقع - كتكليف أبي جهل وأمثاله ممّن ماتو على الكفر،وقال تعالى في حقّهم : (لقد حقّ القول على اكثرهم فهم لايؤمنون) وكان هؤلاء مكلّفين بالإيمان بالتوحيد والرسالة و القيامة.

دليل الماتريدية و محققى الأشاعرة

(والدليل)لنا (أنّه) لوصحّ التكليف بالممتنع بنوعيه ، لكان ذلك الممتنع مطلوباً (من المكلّف) والطلب (اولاً، والإتيان به ثانياً) موقوف على تصوّروقوعه كما طُلب

(أي في حالة الاستحالة و امتناع الوقوع) وإلّا (وإن لم يُطلب بحالته الأصلية) لما طُلب ذلك الممتنع ، بل طُلِبَ شيئٍ آخر غيره (فكان الطلب لشيئ، وجاء المطلوب شيئ غيره ، وهذا (وجود غير المطلوب في هذه الصّورة) ضروری (وبديهي لايحتاج إلى دليل و برهان ،) و تصوّر (إمكان) وقوع المحال من حيث هو محال في الخارج باطل بالضرورة و البداهة.وهذا أي بطلان وقوع المحال (من حيث هو محال) في الخارج إنّما يكون في التكليف الحقيقی والطلب حقيقةً، وأمّا التكليف الصّوری و الطلب الظاهری بأن يتلفظ الآمر المكلِّف بصيغة الأمر (من غير إرادة الطلب) و يقول: "أوجد المحال ، أو ائت باجتماع النقيضين " فهاهو ، أي فما يكون هذا الأمر والتكليف الصّوری إلّا كقولك: " اجتماع النقيضين واقع" فيكون أمراً و تكليفاً بإيجاد هذه الجملة صورةً في اللفظ والكلام فقط،دون الحقيقة والواقع حتى يلزم المحال.

وجه منع التكليف بالمحال فی الحقيقة

وإنّما قيل بامتناع التكليف بالمحال لمدرك (لسبب إدراك) ودليل آخر، وهو أنّ التكلّم بمالايفيد هل هو نقص فيستحيل عليه تعالى كماعليه الأكثر أم لا؟ هذا هو قول المصنّف في تعليقه، وأمّا عندى (عند الشيخ المارتونكی) فالمدرك هو ماذكرتُ (وهو عدم قدرة المكلّف، واستحالة صدور الفعل عنه، ولزوم العبث، وأنّ التكلّم بما لايقصد نقص، ومستحيل عليه تعالى) فلو تمّ ذلك المدرك والدليل تمّ الامتناع ، وإلّا فلا.

وقوله:" فتدبّر" فيه إشارة إلى الجواب عن لزوم العبث والنقص بتكلّم مالايُقْصَدُ به شيئ، بأن الأمر و التكليف قديكون لإيجاد الفعل، وقد يكون لتعجيز المأمور به كما في قوله تعالى:﴿قل كونوا حجارةً أو حديداً أو خلقاً مما يكبر في صدوركم ﴾.

أبحاث (إشكالات) بعض الأفاضل

على هذا المسلک والجواب عنها

ولبعض الفضلاء أبحاث على هذا المسلک، أشرنا إلى اندفاعها إجمالاً ، والأن نفصله تفصيلاًما، فقال أولاً: إن تصور وجود المحال غير لازم

أقول: ذلک مکابرة، إذ لامعنی للطلب إلا استدعاء حصوله

وأشكل الفاضل ميرزا جان في " تعليقه " على "شرح مختصر ابن الحاجب" على هذا المسلك، أي القول بعدم جواز التكليف بالممتنع،وقدح على دليل الامتناع من خمسة أوجه:

١-الأوّل: أنّ تصوّر وجود المحال غير لازم للطلب والتكليف،

٢-والثاني: أنّ تصوّر المحال بوجه مّا كافٍ للطلب ،

٣-والثالث:أنّا سلّمنا ذلك (أنّ التكليف بالمحال لابدّله من تصوّر وجود المحال) لكن لانسلّم استحالة تصوّر المحال واقعاً؛ لأنّ تصوّر العقل ماهية المحال متصفةً بالوجود(سواء اتّصف به في الواقع أم لا؟) ليس بمحال.

٤- والرابع: أنّ في الأمر بالصّلاة لم يتصورها (المكلّف) متصفةً بالوجود في الواقع؛ إذلم توجد الصّلاة بعد.

٥-والخامس: أنّ قولنا :" اجتماع النقيضين محال" يستلزم تصوّر المحال مُثبتاً(لأنّ ثبوت شيئ (كالمحال) لشيئ آخر وهو (اجتماع النقيضين فرع ثبوت ووجود المثْبَتِ له في الذهن)

جواب المصنف عنها إجمالا وتفصيلا

(أمّا إجمالاً فقال المصنّف وقد) أشرنا إلى اندفاعها إجمالاً، ثمّ قال في "تعليقة": أمّا الإشارة إلى اندفاع(الإشكال)الأوّل والثاني فبقوله: "موقوف على تصوّر وقوعه كما طُلِبَ " ،وإلى اندفاع(الإشكال) الثالث (فبقيد الحثيثية) في قوله"وتصوّر وقوع المحال من حيث هو محال" وإلى اندفاع (الإشكال) الرّابع فبقوله: "تصوّر وقوع المحال باطل" فإنّه يفهم منه أنّ تصوّر وقوع الممكن ليس كذلك، وإلى اندفاع الخامس فبقوله:" في الخارج باطل" .

وأمّا تفصيلاً فقال: والآن نفصّل تفصيلاً مّا ، فقال الخصم أوّلاً: إنّ تصوّر وجود المحال غير لازم للطلب و التكليف.

أقول في الجواب: ذلك مكابرة؛ إذا لامعنى للطلب إلّا استدعاء حصول الشيئ ووجوده.

وثانياً: إن التصور بوجه ما كاف

أقول : علم الشيئ بالوجه هو العلم بالوجه حقيقة، إذ لا علم إلا بالكنه، فكان المطلوب هو الوجه، وقد فرض أنه غيره، كيف لا، والمحال إنما هو ذو الوجه، لا الوجه

وقال ثانياً: إنّ التصوّر بوجه مّا كافٍ للطلب .

أقول في الجواب : علم الشيئ بالوجه هو علم الوجه (علم وجه ذلك الشيئ و وصفه)حقيقةً؛ إذلاعلم بنفس ذلك الشيئ إلّا بالكنه،فكان (صار) المطلوب (في التصوّر بالوجه) هو الوجه، وقد فُرِضَ أنّ المطلوب غير الوجه وهو ذو الوجه، كيف لايكون المطلوب غير الوجه؟ والمحال (المتصوّر) أنما هو ذوالوجه دون الوجه.

وثالثاً: إن تصور العقل ماهية المحال متصفة بالوجود، سواء اتصفتَ في الواقع أم لا، ليس بمحال

أقول: لا كلام مع الغفلة عن الاستحالة، بل المقصود أن المحال من حيث أنه معلوم الاستحالة لايتصور وجوده إيقاعا في الخارج فإن الكلام في الطلب الحقيقي

وقال الخصم ثالثاً:إنّ تصوّر العقل ماهية المحال متصفةً بالوجود، (سواء اتصفت في الواقع أم لا) ليس بمحال.

أقول في الجواب:لاكلام مع الغفلة عن الاستحالة، بل المقصود أنّ المحال من حيث أنه معلوم الاستحالة لايتصوّر وجوده ايقاعاً في الخارج ،فإنّ الكلا م في الطلب الحقيقي.

ورابعاً: أن في الأمر بالصلاة لم يتصورها متصفة بالوجود في الواقع ؛إذ لم توجد بعد

أقول: تصورها على ماسيقع، لأن ماهيتها لا تنافي ثبوتها

وقال رابعاً: إنّ في الأمر بالصّلاة لم يتصوّرها الآمر متصفةً بالوجود في الواقع ، اذ لم توجد بعدُ.

أقول في الجواب : إنّ تصوّرها على ماسيقع ؛لأنّ ماهيتها لاتنافي ثبوتها.

وخامساً : إن قولنا:"وجود النقيضين محال"، يستلزم تصور المحال مثبتاً

أقول: الحكم فيه على الطبيعة باعتبار الفرد، كما حققناه في "السلّم" ، على أنه فرق بين تصوره إيقاعاً، وبين تصوره مطلقاً، فتدبر

وقال خامساً: إنّ قولنا:" وجود النقيضين (في محلّ واحد) محال" يستلزم تصوّر المحال مُثبتاً (في إثبات محمول هذه القضية لموضوعها)

أقول في الجواب : الحكم (في هذا القول) على الطبيعة (طبيعة الوجود) باعتبار الفرد، كما حققنا هذا البحث في " السّلّم" وأشار إلى الجواب الثاني وقال: على أنه فرق بين تصوّره (تصوّر المحال) إيقاعاً، و بين تصوّره مطلقا،(سواء كان إيقاعاً أو سلباً، ثمّ أشار إلى صعوبة البحث وقال:"فتدبّر".

أدلة القائلين بجواز التكليف بالممتنع وقوعه

قالوا أولا: لولم يصح لم يقع، وقد وقع؛ لأن العاصى مامور، وقد علم الله تعالى أنه لايقع، وخلاف علمه ممتنع، وكذلك من علم بموته ، ومن نسخ عنه قبل تمكنه

والجواب : أنه لايمتنع تصور الوقوع منه، بل يفيد أن الواقع عدم الوقوع، فإن العلم تابع للمعلوم، وليس سببا له

واستدل الأشاعرة القائلون بجواز التكليف بالممتنع من وجهين :

قالوا اوّلاً: لولم يصحّ التكليف بالممتنع لم يقع التكليف به شرعاً، وقد وقع ؛ لأنّ العاصى (الّذى لايؤمن، وقد علم الله عدم وقوع إيمانه) مأمور بالايمان بجميع ماجاء به النبيّ صلّى الله عليه وسلّم، ولا شكّ أنّ خلاف علمه تعالى (إيمان العاصى) ممتنع (بالغير)، و كذا إيمان من علم الله تعالى أنه يموت قبل الإيمان، وعمل من نُسِخ عنه (خمسون صلوات) قبل تمكّنه للعمل بها (ممتنع بالغير) وقد كلّفهم الله بالإيمان والعمل بجميع ماجاء به النبيّ صلى الله عليه وسلم. ولكن أخبر عن عدم إيمانهم بقوله:(لقد حقّ القول على أكثرهم فهم لايؤمنون.

والجواب الأوّل عن دليلهم: أنّه لايمتنع تصوّر وقوع الفعل من العاصى (في ذاته) بل يفيد خبره تعالى عن عدم إيمانهم أنّ الواقع منه عدم وقوع فعل الإيمان؛ فإن العلم تابع للمعلوم وحاكٍ عنه،والمعلوم له تعالى هو عدم وقوع إيمانهم ، لاامتناع صدور الإيمان عنهم و إمكانه، وليس علمه تعالى سبباً لامتناع صدور الإيمان عنهم ،أو إمكانه، بل علمه سبب لإخباره ، فَعَلِم الله عدمَ صدور الإيمان عنهم وأخبر عنه.

وماقيل: إنه يلزم من جواز الفعل جواز الجهل فممنوع؛ فإن العلم حاك عن الواقع المحقق، وأيضاً يستدعى أن يكون كل تكليف تكليفاً بالمحال، لوجوب تعلق العلم بأحد النقيضين، وخلاف العلم محال، فهو إما واجب أو ممتنع ، ولاشيئ منهما بمقدور

واعترض الفاضل ميرزا جان بأنّ القول بجواز و إمكان صدور الفعل المأمور به عن العاصى مع علمه تعالى بعدم وقوعه عنه مستلزم لعدم علمه تعالى بجواز الوقوع عنه وإمكانه ،

فأجاب عنه المصنف بقوله: وماقيل: إنه يلزم من جواز و إمكان الفعل المأمور به من العاصى جواز عدم علمه تعالى و جهله (والعياذ بالله) لأنه أخبر بعدم صدوره عنه،فهو ممنوع؛ فإن العلم حاكٍ (يحكى) عن الواقع المحقّق في نفس الأمر، وهو عدم صدور المأمور به عن العصاة، ولا يحكى عن الواقع والموجود المقدّر ، وهو أنّ العاصى

لو أراد الفعل ولم يمنعه مانع فصدور الفعل عنه ممكن. فلا يلزم الجهل.

والجواب الثاني عن دليلهم: وأيضا يستدعى (جواز التكليف بالمحال ووقوعه) أن يكون كلّ تكليف تكليفاً بالمحال، ولايمكن وقوع التكليف قط، لوجوب تعلّق علمه تعالى بأحد النقيضين (وقوع الفعل المأمور به أو عدم وقوعه) و خلاف علمه تعالى (سواء كا وقوعه أو عدم وقوعه) محال، للزوم الجهل في حقّه تعالى، فأحدالنقيضين (كوقوع الفعل)إذا تعلّق به علمه تعالى فهو واجب وعدمه محال، وإذ تعلّق علمه تعالى بنقيضيه الآخر، وهو عدم الوقوع، فيكون وقوعه مُمتَنِعاً، ولايكون شيئ منهما مقدوراً للعبد، أمّا الواجب (وقوع الفعل فلا ستحالة نقيضه (وهو عدم وقوع الفعل) فيكون المكلّف مضطراً في صدور الفعل عنه، وأما عدم وقوع الفعل فلأجل تعلّق علمه تعالى به، فيكون عدمه ضرورياً، و يكون وقوعه محالاً خارجاً عن قدرة المكلّف، فلم يبق أحد النقيضين مقدوراً للمكلّف.

٢:مسألة كون القدرة مقارنة مع الفعل، وكون أفعال العباد مخلوقة لله تعالى

واعلم أن الأشعرى ذهب إلى أن القدرة مع الفعل، وأن أفعال العباد مخلوقة الله تعالى، فألزموا عليه تكليف المحال، بل التزموا

وأعلم أنّ الأشعرى ذهب إلى أنّ القدرة مع الفعل لاقبله ،وأنّ أفعال العباد مخلوقة لله تعالى، فأثبت الإمام أبو الحسن الأشعرى أصلين:

الأول: أنّ قدرة المكلّف على فعل مّا تكون مقارنة مع وجود الفعل و صدوره عنه لاقبله، والثانى: أنّ أفعال العباد مخلوقة لله تعالى وتحت قدرته، لقوله تعالى: ﴿خلقكم وماتعملون﴾

فألزم أتباع الأشعرى (بناء على هذين الأصلين)عليه (على إمامهم)تكليف المحال ،أى ألزموا عليه القول بجواز التكليف بالمحال ،بل التزموا على أنفسهم القول بجواز التكليف بالمحال أيضاً.

أمّا لزوم التكليف بالمحال من الأصل الأول (كون القدرة مع الفعل) فلأنه لمّا لم تكن القدرة قبل الفعل، وحال التكليف الذي هو قبل الفعل صار الفعل عند التكليف غير مقدور للعبد ومستحيلاً بالنسبة اليه ،و أمّا لزوم التكليف بالمحال من الأصل الثاني (كون أفعال العباد مخلوقةً لله تعالى) فلأنّ أفعال العباد إذا كانت مخلوقة لله تعالى وتحة قدرته لم تكن مقدورة للمكلّف ،فاستحالت صدورها منه، بل التزمت الأشعرية التكليف بالمحال على أنفسهم، يعني يقولون :لابأس به، وأقوال الإمام الأشعرى المنقولة عنه في كتب الكلام والأصول تدل على جوازه عنده .

جواب المصنف عما ألزموا على الأشعرى

والحق أنه ليس بلازم، أمّا من الأول فلأن القدرة إنما تجب في زمان الإيقاع، حتى يتحقق الامتثال، لا زمان التكليف

وأما من الثاني فلأن التكليف عنده لايتعلق إلا بالكسب، لابالإيجاد، وفيه كلام في الكلام

قال : والحق أنه ليس بلازم (من الأصلين المذكورين) فالتزامهم من غير لزوم، فأمّا عدم لزوم التكليف بالمحال من الأصل الأول، فلأنّ القدرة إنّما تجب في زمان ايقاع الفعل، وفي حين إيجاده، حتى يتحقق الا متثال بإتيان الفعل، ولا يجب وجو د القدرة في زمان التكليف ، فلم يلزم التكليف بما هو غير مقدور حين إيجاد الفعل.

وأمّا عدم اللزوم من الأصل الثاني فلأن التكليف عنده (عند الشعرى) لايتعلق إلا بالكسب (دون الخلق) وهو (الكسب) فعل مقدور للمكلّف، ولايتعلق التكليف بالإيجاد والخلق الّذى هو غير مقدور له ،وفي تعلّق التكليف بالكسب دون الخلق كلام دقيق في علم الكلام طويل ذيله.

الدليل الثانى للأشاعرة على جواز التكليف بالممتنع

وثانياً: كلف الله أبا جهل بالإيمان، وهو التصديق بماجاء به النبي ﷺ، ومنه (من الإيمان) أنه لا يصدقه، فقد كلفه بأن يصدقه في أن لا

يصدقه، وهو إنما يكون بانتفاء التصديق، إذ لوكان لعلم
والجواب أن لا تكليف إلا بالتصديق في أحكام الشرع، وعدم التصديق إخبار منه تعالى إليه، و لا يخرج الممكن عن الإمكان بعلم أو خبر

وقالوا (المجوّزون التكليف بالمحال) ثانياً: (وقد) كلّف الله تعالى أباجهل بالإيمان ، وهو التصديق (بجميع) ماجاء به النبي ﷺ ، ومما جاء به النبي ﷺ أن أباجهل لايصدّق بماجاء به ﷺ ،فقد كلّف الله أباجهل بأن يصدّق النبيّ ﷺ في أنه لايصدّقه فيما جاء به،وهو(أي تصديقه) إنما يكون بانتفاء تصديقه ، أي تصديقه في أن لا يصدّقه يستلزم أن لا يصدّقه ؛ إذ لو كان منه التصديق لعلمه؛ لأنّ كل عاقلم يعلّم التصديق الواقع منه إذا توجّه إليه فلايعادى النبي ﷺ .

والجواب عنه : أنه لاتكليف لأبي جهل و أمثاله (من العصاة) إلّا بالتصديق في أحكام الشرع ، بأنها من عند الله و بأخباره بالبعث والنشور، والجنّة والنّار، وعذاب القبر، وعدم التصديق إخبار منه تعالى إلى النبيّ ﷺ ، وأبوجهل غير مكلّف بتصديق هذا الإخبار ، فلم يُكلّف بتصديق عدم تصديق فلااستحالة، ولايخرج التصديق الممكن عن الإمكان بعلمه تعالى و إخباره.

نقل جوابان آخران والرد عليهما

و ما قيل: لوعلم (أبوجهل) يسقط عنه التكليف ممنوع، فإن الإنسان لم يترك سدى
قيل في الجواب: إنه مكلف بالتصديق بالجميع إجمالاً، والتصديق بعدم التصديق إنما يستلزم عدم التصديق إذا كان تفصيلاً
أقول : التصديق بالجميع إجمالاً محال منه؛ لأنه يتحقق التصديق منه ، وفرض أنه لاتصديق منه ، فتدبر

(١) و ما قيل في الجواب عن الدليل الثاني للأشعرى : لوعلم أبو جهل أنه

لايصدّق النبيّ صلى الله عليه وسلّم لسقط منه التكليف (ف) ممنوع و باطل، فإنّ الإنسان لم يترك سدىً و مهملا،حتى سقط عنه التكليف بحالٍ مّا (غير الأعذار المانعة عن التكليف) فلا يسقط عنه التكليف ابداً.

(٢) وقيل في الجواب عن ذلك الدليل إنه مكلّف بالتصديق بالجيع (بجميع ماجاء به النبي صلى الله عليه وسلّم) إجمالاً، فهو مكلّف أيضاً بتصديق عدم تصدقيه إجمالاً، و تصديقه بعدم التصديق إنّما يستلزم عدم التصديق إذا كان تفصيلاً.

(قال المصنف في الرّدّ عليه) أقول: التصديق بالجيع إجمالاً محال منه (من أبي جهل و أمثاله) لأنه يتحقق التصديق منه حينئذٍ ، وقد فرض أنه لاتصديق منه، لأنه قدفرض أن التصديق تعلّق بعدم التصديق.

وقوله" فتدبّر" إشارة إلى صعوبة المقام ودقّته ، وإلى العلم بانطباق الإجمال والتفصيل.

٣: مسألة تكليف الكافر بالفروع

الكافر مكلف بالفروع عند الشافعية، خلافاً للحنفية ، وقيل خلافاً للمعتزلة ،وقيل بالنهي فقط

وأمافي العقوبات والمعاملات فاتفاق بعقد الذمة

وفي "التحرير" ذلک مذهب مشايخ سمرقند، ومن عداهم متفقون على التكليف بها

١ .الكافر مكلّف بالفروع عند الشافعية كالصّلاة و الصّوم .

٢ -خلافاً للبخار يين من الحنفية ، وهؤلاء جمهورهم، كماذكر الأسنوى في شرح المنهاج، وهم لايقولون بتكليف الكافر بالفروع، بل بالاعتقاد فقط كماسيأتى .

٣-وقيل خلافاً للمعتزلة (أيضاً) في تكليف الكافر بالفروع.

٤ -وقيل الكافر في الفروعات مكلّف بالنهي فقط، أي مكلّف بالعمل بالمنهيات بأن يجب عليهم ترك المنهيات ،فيواخذون بالإتيان بهافقط . وأمّا التكليف بالعقوبات

و المعاملات (كالحدود والقصاص والبيوع والنكاح والإجارات) ففيه اتفاق بينا و بينهم بعقد الذمة، فإنّ كون الكافر ذمّياً ذا عهد و مطيعاً لأهل الإسلام يقتضي أن تقام عليهم العقوبات و تُجرىٰ عليهم المعاملات ،كما تقام و تجرى علينا ،ولايلزم منه أن يكونوا مكلّفين ديانةً حتى يترتب عليهم المؤاخذة في الآخرة بفعل الحرام، وارتكاب العقد الفاسد.

وفي"التحرير" لابن الهمام ذلك (عدم تكليف الكافر بالفروع) مذهب مشايخ سمرقند (من الحنفية) فاتفق مشايخ بخارا و سمرقندعلى عدم تكليف الكافر بالفروع.

٥- ومن عداهم (سوىٰ مشايخ سمرقند من الحنفية) متفقون على تكليف الكافر بها (بالفروع).

و إنما اختلفوا(أي اختلف من عدا مشايخ سمرقند من الحنفية) في أنه (تكليف الكافر) في الأداء (أداء الفروع كا التكليف باعتقاد الفروع، بمعنى كما أنّ الاعتقا د لوجوب العبادات و الفروع واجب على الكافر ، كذلك أداء تلك العبادات أيضاً واجب عليه .أو أنّ تكليف الكافر في حق الاعتقاد فقط دون الأداء والعمل ؟

الاختلاف فى أن الكافر مكلف باعتقاد الفروع و أدائها أو باعتقادها فقط؟

وإنما اختلفوا في أنه في حق الأداء كالاعتقاد، أو الاعتقاد فقط، فالعراقيون بالأول كالشافعيم، فيعاقبون على تركهما، والبخاريون بالثاني، فعليه فقط، وليست محفوظة عن أبي حنيفة وأصحابه، وإنما استنبطوها

١ -فالعراقيون من الحنفية قالوا: إنّ الكفار مكلّفون بالأوّل، (بالاعتقاد والاداء) كالشافعية القائلين بالتكليف بهما (بالاعتقاد و الأداء) فيعاقبون على تركهما.

٢ -والبخاريون منهم يقولون بأنهم مكلّفون بالثاني، أي بالاعتقاد فقط، دون الأداء ، فيعاقبون على ترك الاعتقاد فقط دون ترك الأداء ، وهذا معنى قوله: " فعليه

فقط"،أي فيؤاخذون على ترك الاعتقاد فقط، وليست هذه المسألة (مسألة التكليف بالاعتقاد و الأداء أو الاعتقاد فقط)محفوظة و منقولة (عن المتقدمين) أبي حنيفة وأصحابه ، وإنّما استنبطها البخاريون من قول محمد في المبسوط (في مسألة) وهي من نذر صوم شهر، ثمّ ارتدّ لم يلزمه ذلك الصّوم بعد ماآمن ،فعلم أنّ الكفر يبطل وجوب أداء العبادات، وفي فقهنا الحنفي مثل هذه المسألة المستنبطة من أقوال الأئمة كثيرة جداً.

أدلة النافى تكليف الكافر بالفروع

أولاً :لوصح لصحت منه، لموافقة الأمر، واللازم باطل اتفاقاً، قلنا منقوض بالجنب، والحل أنه بالشرط، كالمحدث

وثانياً: لأمكن الامتثال، وفي الكفر لايمكن، وبعده لا طلب

قلنا: ممكن حين الكفر، وإن لم يمكن بشرط الكفر، والضرورة الشرطية لاتنافي الإمكان الذاتى، وينقض بالإيمان

وثالثاً: لوجب القضاء ولايجب اتفاقاً

قلنا :الملازمة ممنوعة، فإن الإسلام يجبّ ماقبله، فهو كأنه قضاء عن الكل، أو أنه بأمر جديد

واستدلّ النافون لتكليف الكافر بالفروع بثلاثة أوجه: ولهذاقال المصنّف:

١ - (والدليل) للنافي أولاً: أن (تكليف الكافر بالفروع) لو صحّ لصحت تلك الفروع (أي يلزم صحة أدائها)منه، لموافقة الأمر (أمر الشارع المكلِّف) إذ الصّحة هي موافقة أمر الشارع ، واللازم (صحة أداء تلك الفروع من الكافر) باطل اتفاقاً بين النافيين والمثبتين ؛ إذ صحتها موقوفة على الإيمان.

قلنا (في ردّ دليل النافي)إنّه منقوض بالجنب فإنّه مكلّف بالصلاة حين الجنابة، ولاتصحّ أداء صلوته مع الجنابة (كما لايصحّ أداء صلاة الكافر مع الكفر)، فعدم صحة الأداء لاينافي التكليف ، والحلّ من جانب النافي أنها أي صحة الفروع من الكافر إنما تكون بالشرط وهو الإيمان ، كالمحدِث فإنه مكلّف بالصّلاة بشرط الطهارة، كما يكون

الجنب مكلّفاً بالصّلاة بشرط الطّهارة .

٢-والدليل له (للنافي) ثانياً: أنه لو صح تكليف الكافر بالفروع لأمكن الامتثال بتلك الفروع؛ لأنّ الإمكان شرط التكليف فلاينفكّ عنه، والامتثال من الكافر ليس بممكن؛ لأن إمكان الامتثال لايخلوعن الحالين: إمّا أن يكون حال الكفر، أو يكون حال الإسلام وترك الكفر، وفي حال الكفر لايمكن الامتثال، لأنه لابدّ في الامتثال من النية، ونية الكافر غير معتبرة، وكذلك لايمكن الامتثال بعد ترك الكفر واختيار الإسلام أيضاً، لأنّ الكافر إذا أسلم لايُطلبُ منه قضاء مامضىٰ من الواجبات ؛ لأن الإسلام يهدم ماكان قبله من الذنوب و الواجبات البدنيةوالمالية. فسقط عنه الأمر والامتثال، فإنّ الامتثال فرع الأمر.

قلنا في الجواب عن هذا الدليل : إنّالانسلّم أنّ الامتثال حال الكفر غير ممكن ، بل هو ممكن حين الكفر أيضاً لأنّ ثبوت الكفر له ليس بضرورى ، وإن لم يمكن بشرط وجود الكفر، وضرورة عدم الامتثال بشرط الكفر لاتنافي الإمكان الذاتى ، أي كون الامتثال ممكناً بالذات ، وهذا شرح قوله: "والضرورة الشرطية لاتنافي الإمكان الذاتى" نظيره : كلّ كاتب متحرك الأصابع بضرورة مادام كاتباً، فثبوت تحرّك الأصابع للكاتب ضروريٌّ بشرط وصف الكتابة، وأمّا في حدّ ذاته فسلب تحرّك الأصابع عنه ممكن إذالم يكن فيه وصف الكتابة.و ينتقض دليل النافي بالتكليف بالإيمان ، فإنّ الامتثال بالأمر بالإيمان في حال الكفر غير ممكن، و بعد الإيمان وزوال الكفر طلب الايمان والأمر به طلب تحصيل الحاصل.

٣- والدليل له ثالثاً: أنه لوصحّ تكليف الكافر بالفروع لكانت تلك الفروع مطلوبة من الكافر. وإذا كانت مطلوبةً لوجب القضاء عليه، أي قضاء الفروع على الكافر بعد الإسلام، ولايجب القضاء على الكافر بعداسلامه اتفاقاً ؛ لأنّ الإسلام يهدم ماكان قبله.

قلنافي الجواب عن هذا الدليل: الملازمة (لزوم القضاء على الكافر لأجل كونه مكلّفاً بالفروع) ممنوع فإنّ الإسلام يجبُّ و يقطع ماكان قبله من الخطايا والذنوب،

فهو (قبول الإسلام) كأنه قضاء عن كلّ (جميع) ماترك من الأوامر والنواهي حالة الكفر.

أو نقول في الجواب: إنّ القضاء يجب بأمرجديد، ولم يرد أمر جديد لوجوب القضاء على الكافر بعدإسلامه.

أدلة مثبتى تكليف الكافر بالفروع

وللمثبت الآيات ﴿لم نک من المصلين ولم نک نطعم المسكين﴾ أي الزكوة و﴿يا أيها الناس اعبدوا ربكم الذي خلقكم﴾، ﴿ولله على الناس حج البيت﴾ إلى غير ذلک والتأويل في الكل بعيد

ودلائل المثبت الآيات الآتية:

١- قوله تعالى: ﴿كلّ نفسٍ بماكسبت رهينة إلاأصحاب اليمين، في جنات يتساءلون عن المجرمين ماسلككم في سقر﴾فيجيبون ﴿ قالوالم نك من المصلّين ولم نك نطعم المسكين﴾ أيْ الزكاة، فعلم أنّ ترك الصّلاة و الزّكاة سلكهم في النّار فهم مكلّفون بالفروع،

٢- وقوله تعالى: ﴿ياايها الناس اعبدوا ربّكم الّذى خلقكم﴾ ونفظ الناس عام للكفّار و المؤمنين والمنافقين بإيجاد الإيمان و العبادة، وزيادة العبادة و إيجاد الإخلاص في القلب.

٣-وقوله تعالى: ﴿ولله على الناس حج البيت من استطاع إليه سبيلاً﴾ فلفظ الناس شامل للكافر والمؤمن فوجب الحج على الكفّار أيضاً.إذهب إلى غير ذلك (غير المذكور) من الآيات:

٤- نحو قوله تعالى: ﴿وما أمروا إلّا ليعبدوا الله مخلصين له الدين حنفاء و يقيم الصّلاة و يؤتوا الزّكاة﴾ والمخاطب أهل الكتاب والمشركين،

٥- وقوله تعال: ﴿ والى مدين أخاهم شعيباً قال ياقوم اعبدوالله مالكم من الٰهٍ غيره﴾ وكان مخاطب شعيب (عليه السّلام) غير المؤمنين.

ثمّ أشار المصنّف إلى ترجيح دلائل المثبتين وقال: "والتأويل في الكلّ" (جميع

الآيات المذكورة) بعيد عن سوق و عموم الآيات ، وعن غرض الشارع من هداية الناس جميعاً.

مثال تأويلهم أن يقال :

(١) المراد من نفي الصلاة والزكاة نفي قبول الإسلام من قبيل نفي الشيئ بنفي لازمه كناية.

(٢) وأن المراد بالعبادة في الآية الايمان والمعرفة بذكر اللازم وإرادة الملزوم، وذكر المصنف في تعليقه بعض تاويلاتهم بقوله: مثل حمل (المصلّين على المسلمين ، أو عدم أداء الصلاة والزكاة كناية عن عدم الإيمان .

(٣) وأنّ (الناس) في آية الحج مُخَصّصَةٌ بالمسلمين (بقرينة قوله تعالى﴿و من كفر فإنّ الله غنيّ عن العالمين﴾ أوالمراد بالناس الّذين وُجِدَ فيهم شرط وجوب الحج، وهو الإيمان ، وهذا شرط قبل شرط استطاعة السبيل.

٤: مسألة أن التكليف يكون بالفعل فقط أو به و بعدمه ؟

لا تكليف إلا بالفعل خلافاً للكثير من المعتزلة، وهو في النهي كف النفس، ولانزاع في عدم الفعل لعدم المشية، فإن علة العدم عدم علة الوجود، بل في عدم الفعل للمشية وهو الذي يتحقق به الامتثال في النهي، ويترتب عليه الثواب

فنحن نقول: لايتعلق به المشية بالذات؛ لأنها تقتضي الشيئية (الوجود) والعدم من حيث هو عدم لاشيئ محض، فلاسبيل إليه إلا بتعلقها بماهو وسيلة إليه، وهو الكف عنه، والعزم على الترك، وهو معنى مقدورية العدم، وإن أثر المشية الاستمرار، وإلا فالعدم أصل واستمراره باستمرار عدم علة الوجود، لابالقدرة، ولهذا عرفوها بـ"إن شاء فعل وإن شاء ترك"، دون "إن شاء لم يفعل أو إن لم يشاء لم يفعل"، قيل فحين الغفلة يلزم فوت الواجب، وهو الكف فيعاقب

قلنا: لاتكليف للغافل، وبعد الشعور يجب العزم، وإلا يعاقب بناء

على عدم المقدور

والحاصل أن الامتثال لايكون إلا بالمقدور، وهو الفعل في الأمر والكف في النهي

وأما عدم الامتثال فيكون لعدم المقدور، كما في ترك الواجب، ولفعل المقدور، كما في فعل الحرام

وأما العدم المقدور بالذات فعلدمه، لادخل له في شي: فلايرد ماقيل: لو لم يكن عدم الفعل مقدوراً لم يترتب الإثم في ترك الواجب إلا بالكف عنه، لأن الملازمة ممنوعة فإن الإثم قد يكون بعدم المقدور، وإن لم يكن العدم مقدوراً، قالوا من دعى إلى زنا فلم يفعل يمدح، من غير أن يخطر (بباله) فعل الضد، قلنا :هذا ممنوع بل للكف عنه ، هذا

١ - لاتكليف (عند أهل السنّة) إلّا بإيجاد الفعل والإتيان به.

٢ - خلافاً لكثير من المعتزلة ، وهو أي التكليف يكون عندهم في النّهي ، والمراد التكليف بلازمه ، وهو كفّ النفس عن المنهي عنه،والكفّ فعل وجوديٌ، فإذا قيل : لاتحرّك لسانك، فمعناه اسكت، ومبنى النزاع في هذه المسألة على أمرين : الأول : أن العدم هل يصلح أن يتعلّق به التكليف أم لا؟ والثاني: هل العدم مقدورأم لا ؟ ففصّل المصنّف النزاع وقال: لانزاع لأحد في أنّ عدم الفعل لعدم المشيئة (مشيئة الفاعل) فإنّ علّة العدم (عدم شيئ) هي عدم علّة وجوده ، والمشيئة من علل الوجود، فعدمها يكون علّة لعدم الوجود ، وهذاالعدم لايصلح أن يكون مناطاً للتكليف ، فلانزاع في عدم صلاحية هذا العدم لتعلّق التكليف به.

بل يكون النّزاع في عدم الفعل لأجل المشيئة ، أي لم يشأ الفاعل الفعل فلم يجد ، أو شاء تركه، فبقى على عدمه، وهو أي العدم لأجل المشيئة ،هو العدم الّذى يتحقق به الامتثال في النّهي ، و يترتّب عليه (على هذالامتثال) الثواب في الأمر، فنحن نقول: إنّ العدم لايكون محلاً للتكليف، لأنّه لايتعلّق به (بالعدم) المشيئة بالذات؛ لأنّ المشيئة تقتضى الشيئية والوجود ، والعدم (عدم الفعل) من حيث هو هو أي من حيث أن

العدم عدم و باقٍ على معدوميته لاشيئ محضٌ، أي معدوم محض ، لاوجود له في الخارج ولافي الذهن، فلا سبيل إليه (إلى العدم) في تعلّق المشيئة به بطريق من الطّرق إلّا بتعلّق المشيئة بما هو وسيلة إليه (إلى عدم الفعل) وهو الكفّ عنه (عن الفعل الحرام) والعزم على تركه، أي إن شاء المكلّف كفّ نفسه عنه، وعزم على تركه ،وهو (أي الكفّ و عزم الترك) معنى مقدورية عدم الفعل، أي المكلّف قادر بما هو وسيلة عدم الفعل ، وتلك الوسيلة هي كفّ النفس عنه أي عن ذلك الفعل والعزم على تركه، وهو (أي الكفّ و عزم الترك) معنى قوله :إن أثر المشيئة الاستمرار على وسيلة ترك الفعل وعدمه، وهي كفّ النفس عنه ، والعزم على تركه، وإلّا أي وإن لم يكن المعنى ماذكر فلايصح الكلام ؛ فإنّ العدم (عدم الفعل) أصلي لاتتعلّق به المشيئة. واستمرار عدم الفعل إنما يكون باستمرار عدم علّة الوجود، لابالقدرة عليه ، بل تكون القدرة على مايكون وسيلة لعدم الفعل كمامرّ.

تعريف القدرة الصّحيح : قال المصنف: ولهذا، أي لأجل أن العدم (عدم الفعل) لايكون إلّا بانتفاء مشيئة الوجود، وأن المشيئة تتعلّق بالكف عن ذلك الفعل المعدوم ،عرّفوا القدرة .بـ" إن شاء صاحبها فعل وإن شاء ترك"ولم يقولوا في الجزء الثاني من التعريف: إن شاء لم يفعل ،أو عرّفوها.بـ"إن شاء فعل وإن لم يشأ لم يفعل" ففي الاول لم يفرّعوا العدم على المشيئة، وفي الثاني فرّعواالعدم على عدم المشيئة. قيل(في الرّد على كون الكفّ مطلوباً في التكليف بالنهي: إنّه لوكان الكفّ مطلوباً في النّهى) فحين الغفلة (غفلة المكلّف) عن الفعل الحرام المنهي عنه بأن لايتوجّه إليه ، يلزم فوت الواجب وهو الكفّ بالاختيار، وفي حين الغفلة يكون الكفّ غير اختياريّ ، فيعاقب أو يذمّ بترك الواجب مع أنّه ليس كذلك عند أحد.

قلنا: لاتكليف للغافل حين الغفلة ، فهو في حين الغفلة غير مكلّف به، فلاوجوب ولاعقاب ولاذمّ، وبعد الشعور والإدراك على حرمة الفعل يجب العزم على تركه والكفّ عنه ، وإلّا فيعاقب على تركه: بناءً على عدم إتيان الفعل المقدور، وهو الكفّ وعزم الترك.

والحاصل (حاصل البحث) أنّ الامتثال الّذى يترتّب عليه الثواب، لايكون إلّا بإتيان المقدور ، وهو الفعل في التكليف بالأمر، والكفّ في التكليف بالنّهى.

وأمّا عدم الامتثال الموجب للعقاب فيكون تارةً لعدم الإتيان بالفعل المقدور، كما في ترك الواجب ، و يكون (لعدم الامتثال بالفعل المقدور ، كما في إتيان الفعل الحرام الّذى نُهِىَ عنه ، وأمّا عدم الفعل المقدور للعبدعدماً ذاتياً (سواء كان خيراً أو شرّاً) فيكون لأجل عدم صدور ذلك الفعل في ذاته، ولا دخل لهذا العدم في شيئٍ من الثواب والعقاب، ولا الامتثال وعدمه، فإنّه عدم أصلى و ذاتى لايترتّب عليه شيئ، وقد قيل في حاشية شرح المختصر (مختصر ابن الحاجب) للفاضل ميرزاجان: لولم يكن عدم إتيان الفعل الواجب مقدوراً لم يترتب الإثم في ترك الواجب وعدم إتيانه إلّا بالكف عنه (عن الواجب) وكفّه ليس بمقدور له' والتالى باطل ، ووجه لزوم عدم ترتّب الإثم أنّ المؤاخذة بما ليس في قدرته باطل، فأشار إلى دفعه ، وقال: لأنّ الملازمة بين عدم مقدور ية ترك الفعل وبين ترتّب الإثم بترك الواجب ممنوعة ، فإن الإثم قديكون لعدم إتيان المقدورإذا كان واجباً، وإن لم يكن عدم الإتيان في نفسه مقدوراً، فلهذا قال المصنف في اوّل الرّد" فلايرد ماقيل".

دليل المعتزلة على أن التكليف يكون في الفعل وعدمه، ورده

قالوا(المعتزلة): من دُعِيَ إلى الزّنا فلم يفعلِ (الزنا) يُمدح،على عدم الفعل من غير أن يخطر بباله ضدّ الزّنا وهو نهي النفس عن الفاحشة ، فالممدوح هو الواجب أي عدم فعل الزّنا، فالعدم في النهي ﴿ولاتقربوا الزنا﴾ واجب، فبطل القول بأن لايتعلق التكليف إلا بالفعل".

قلنا في جواب المعتزلة : بأنا لانسلم أن المدعوّ يمدح بعدم الفعل وتركه، فإن الممدوح على عدم الفعل ممنوع بل يكون المدح للكف والاجتناب عن الزنا، خذ هذا.

٥: مسألة أن التكليف يكون قبل الفعل أو معه؟

نسب إلى الأشعرى أن لاتكليف قبل الفعل، وهو غلط بالضرورة،

كيف لا؟ ويلزم نفي تكليف الكافر بالإيمان، ونفي الامتثال، فإنه باختيار الفعل بعد العلم بالتكليف، ومع ذلك قد تبعه جماعة، منهم صاحب "المنهاج" ، ولله در الإمام الحرمين، حيث قال :هذا مذهب لايرتضيه العاقل لنفسه، وفي "الإحكام" التكليف ثابت قبله، وينقطع بعده اتفاقاً، وهل هو باق على حال حدوثه؟ قال به الأشعرى، وهو باطل؛ لأنه كما تقول: الطلب باق حين وجود المطلوب، وهو كما ترى، ومايقال: إن التكليف متعلق بالمجموع، وهو يحدث شيئاً فشيئاً، فيلزم مقارنته بالحدوث، فمع أنه لايتم في الآنيات فاسد؛ لأن الفعل إذا كان ممتداً كان الطلب المتعلق به محللاً إلى الأجزاء، فكل جزء منه مسبوق بجزء من الطلب، قالوا: الفعل مقدور حينئذ؛ لأنه أثر القدرة، فيصح التكليف به، إذ لا مانع إلا عدم القدرة، وقد انتفى

قلنا: لانسلم أنه أثرها؛ فإنه لاتاثير للقدرة عندكم؛ ولوسلم فلانسلم أنه يستلزم المقدورية، فإنه يجب بالاختيار؛ لأن الشئ مالم يجب لم يوجد،ولوسلم فلانسلم أن لا مانع إلا ذلك، بل لزوم طلب الموجود

ونُسِبَ إلى الأشعرى أن لاتكليف قبل الفعل ، وهو (كون هذا المذهب منسوباً إلى الأشعرى) غلط بالضرورة والبداهة ، ثمّ نبّه على كونه غلطاً وقال: كيف لاتكون هذه النسبة خطأً؟ و يلزم من هذا المذهب أو هذا القول أمران :

الأوّل: أنه على هذا التقدير لايكون العبدمكلّفاً قبل قبول الإيمان و فعله.

والثاني : يلزم منه نفي الامتثال ، فإنّ الامتثال إنّما يتحقق باختيار الفعل و مباشرته بعدا لعلم بالتكليف ، وشعور كونه مكلّفاً، ولاتكليف في هذه المسألة قبل الفعل حتى يعلمه.

ثم أشار إلى خطأ جماعة من العلماء وقال : ومع ذلك (أي مع هذا الانتساب الخطأ) تبع الأشعرى جماعة (من العلماء) منهم الإمام البيضاوى) صاحب" منهاج الوصول إلى علم الأصول" ولله درّ الإمام (إمام الحرمين) حيث قال في كتابه "

الشامل "(في الرّدّ على هذا المذهب) :"هذا مذهب لا يرتضيه عاقل لنفسه .

تعيين محل النّزاع: وفي " الإحكام في أصول الأحكام" لسيف الدّين الآمدي: التكليف ثابت قبله(قبل الفعل) و ينقطع بعده (بعد الفعل) اتفاقا، أي اتفق العلماء حتى الأشعرى على أنّ التكليف ثابت قبل الشروع في الفعل، و ينقطع بعد انقطاعه، ولانزاع فيه لأحد، وإنّما النزاع في أنّ التكليف هل هو باق حال حدوث الفعل أم لا؟قال الأشعرى ببقاء التكليف حال حدوث الفعل، وهو باطل ، لأنّ هذا القول كقولك : الطلب باقٍ حين وجود المطلوب وهو (خطأ جدّاً) كما ترىٰ.

ذكر تأويل قول الأشعرى ثم الرد عليه

وما يقال في تأويل و تصحيح قول الأشعرى :إنّ التكليف متعلّق بمجوع أجزاء الفعل المأموربه،وهو(المجموع) يحدث ويجد شيئاً فشيئاً ، أي تدريجاً، فيلزم مقارنة التكليف بحدوث الفعل ولا يلزم منه طلب الموجود؛ لأنّ المجموع إنّما يوجد إذا وجد الجزء الأخير ، فمالم يوجد الجزء الأخير لم يوجد المجموع.

فردّ عليه من وجهين : الأول: أنه لايتمّ في الآنيات أي في الأفعال التي تحدث آناً فآناً، ولحظة فلحظة.

والثاني: إنّه فاسد(ولوتمّ) لأن الفعل الّذى كُلِّفَ به إذا كان ممتدّاً كان الطلب المتعلّق به محلّلاًومنقسماً إلى الأجزاء، فكلّ جزء منه مسبوق بجزء من الطلب .فيلزم طلب المطلوب الموجود.

دليل الأشاعرة على بقاء التكليف حال حدوث الفعل

قالوا في استدلالهم : الفعل المأموربه مقدور تعلّق به القدرة حين حدو ثه ووجوده ، لأنه (ذلك الفعل) أثر القدرة، أي حدث بعد تعلّق القدرة به ، فيصحّ التكليف به ، إذ لامانع عن التكليف إلّا عدم القدرة ، وقد انتفى المانع لكونه مقدوراً.

وردّ عليه من أوجه ثلاثة: قلنا (أوّلاً) لانسلّم أن الفعل أثر القدرة :؛ فإنه لاتأثير للقدرة الحادثة عندكم (ايها الأشاعرة ، نعم لها تأثير عند المعتزلة .

(وثانياً) لو سلّم أنّ الفعل أثر القدرة فلا نسلّم أنه (كون الفعل أثراً للقدرة) يستلزم المقدورية، أي كون الفعل مقدوراً،فإنه (أي الفعل) يجب و يصير وجوده ضروريا باختيار الفاعل إياه ، لأنّ الشيئ (فعلاً كان أو غيره) مالم يجب، ولم يصر وجوده ضروريا لم يوجد ، فإذا وُجِدَ الفعل يكون واجباً، والواجب لايكون مقدوراً فلايختاره، ولا يقدرعليه فإنه فوق اختياره.

(وثالثاً)لو سلّم كون الفعل أثراً للقدرة واستلزامه المقدورية، فلانسلّم أنّ كلّ مقدور يصحّ التكليف به، ولامانع من صحة التكليف به، إلّا ذلك (عدم القدرة به).

بل هنا مانع آخر، وهو لزوم طلب الموجود،هذا هو قبح بقاء التكليف حال حدوث الفعل.

٦: مسألة الاختلاف بين الماتريدية والأشاعرة

فى كون القدرة قبل الفعل أو معه؟

القدرة شرط التكليف اتفاقاً، لكن قبل الفعل عندنا وعند المعتزلة، ومعه عند الأشعرية

لنا أولاً أنها شرط الفعل اختياراً، وهو قبل المشروط تدبر

وثانياً لوكانت معه لزم عدم كون الكافر مكلفاً بالإيمان قبله؛ لأنه غير مقدور له في تلك الحالة، وأجيب شرط التكليف عندنا أن يكون هو متعلقا للقدرة أو ضده كذا في المواقف

أقول: ليس كخلق الجواهر اتفاقاً، بل الكافر عندنا كالساكن و عندهم كالمقيد، لا بل عندنا كالمقيد، وعندهم كالزمن، والتفرقة ضرورية، وإنكارهم مكابرة

قالوا أولاً: إنها متعلقة بالمقدور تعلق الضرب بالمضروب ووجود المتعلِّق بدون المتعلَّق محال

قلنا : منقوض بقدرة البارى تعالى، وإلا لزم قدم العالم، بل هي صفة لها صلاحية التعلق

وثانياً: أنها عرض، وهو لايبقى زمانين، فلوتقدمت لعدمت، فلم تتعلق (بشيئ)

قلنا:لوسلم عدم البقاء، فالشرط الطبيعة الكلية التي تبقى بتوارد الأمثال

وثالثاً: لا يمكن الفعل قبله، فلايكون مقدوراً، وهو كماترى

قال: القدرة شرط التكليف اتفاقاً بيننا و بين الأشاعرة والمعتزلة، (١) ولكن هي قبل الفعل عندنا و عند المتزلة، (٢) ومعه (مع الفعل) عند الاشعرية.

ومعنى الشرط: أن لايوجد المشروط بدونه، ولايستلزم وجوده وجودَ المشروط، وهنا إشكال ، وهو أنّ المصنّف قد صرّح في السابق أنّ التكليف بالممتنع جائز عند الأشعرى ، فلا معنى لكون القدرة شرطاً للتكليف بالممتنع الّذى لاقدرة للعبد به ، فكيف قال الأشعرى باشتراط القدرة للتكليف مطلقاً؟ يقال في الجواب : لعلّ المصنّف لم يعتدّ بهذا الانتساب إلى الأشعرى(أي بنسبة جواز التكليف بالممتنع إلى الأشعري)

دلائل الماتريدية على كون القدرة قبل الفعل

وذكر المصنف من جانبهم دليلين : فقال : الدليل لنا أوّلاً: أنها (القدرة) شرط الفعل اختياراً، أي شرط للفعل الاختيارى بأن يختار المكلمف الفعل بعد وجودها ، وهو (الشرط) يكون قبل المشروط ، فتكون القدرة قبل الفعل .

وأشار في التعليق إلى شرح قوله:(تدبّر) وقال لك أن تقول :إنّ شرط الفعل الاختيارى هو صحة تعلق الفعل بالقدرة لاالقدرة نفسها ، ولاشك أنّ كون الفعل ممايصح أن يتعلّق بالقدرة مقدّم على الفعل،أي إذا كان شرط الفعل صحة تعلّقه بالقدرة ،وهي متقدمة على الفعل، فكون نفس القدرة شرطاً ممنوع.

والدليل لنا ثانياً:(أنها) لوكانت معه (لوكانت القدرة مع الفعل) لزم عدمُ كون الكافر مكلّفاً بالإيمان قبله،(قبل قبول الإيمان) لأنه (الإيمان) غير مقدور له في تلك الحالة(حالة الكفر) فإن القدرة مع الفعل عندهم، وليس هنا ك فعل الإيمان.

وقال في" تعليقه" شارحاً لهذا الدليل: يعني لولم تكن القدرة الّتي هي شرط التكليف قبل الفعل، بل كانت معه لزم انتفاء المعصية عن الكافر الّذى مات على الكفر؛ لأنّ المعصية فرع التكليف، ولاتكليف (عليه) لأن شرط القدرة مع الفعل (فعل الإيمان) ولا فعل كما فرضنا في المثال.

جواب الأشاعرة عن دليلنا الثاني والرد عليه

وأجيب (من جانب الأشاعرة) عن هذا الدليل الثاني بأنّ شرط التكليف عندنا (الأشارعرة) هو أن يكون الفعل (محلّ التعلّق) للقدرة) (على فعل الإيمان) أو على فعل ضدّه (كالكفر) كذا في" المواقف " للعضدى، ففي حال الكفر وإن لم يكن الإيمان متعلّقاً للقدرة، لكنّ الكفر الّذى هو ضدّ الإيمان متعلّق لها (للقدرة).ثمّ قال في الرّدعليه (على هذا الجواب) أقول: إن إيمان الكافر ليست استحالته كاستحالة خلق الجواهر من القدرة الحادثة اتّفاقاً، فإن إيمان الكافر ممّا يتمكّن و يقدر عليه العبد، وخلق الجواهر من الممتنعات بالنسبة إلى القدرة الحادثة.

بل الكافر عندنا (الماتريدية) كالساكن الّذى يقدر على الحركة،ولامانع عنها إلّا عدم إرادته، (والكافر) عندهم (الأشاعرة). كالمقيّد الّذى لايقدر على الحركة، وإن أراد؛ لأنه يمنعه القيد عن الحركة.

وبما أن الأشاعرة قالوا: إن الكافر حال الكفر ليس بقادرعلى الإيمان أصلاً، فحاله ليس كحال المقيّد، أعرض المصنف عن مثاله الأول، وجاء بمثال آخر، وقال"لا" أي ليس الكافر عندنا كالساكن، وعندهم كالمقيّد، بل هو عندنا كالمقيّد، وعندهم كالزّمن (الأعرج) لأنّ الكافر عندنا قادرعلى الإيمان، لكنّ الكفر ورسوخ العقائد الباطلة، منعه عن الإيمان، كالمقيّد القادر على الحركة،ولكن القيد يمنعه عن الحركة، وأمّا كونه عندهم كالزمن (الأعرج) فلأنّ الكافر ليس بقادر على الإيمان عندهم أصلاً كالزّمن الّذى لا يقدرعلى الحركة والمشى أصلاً، والتفرقة بين الكافر والزّمن بأن الأوّل ليس بعاجز، بخلاف الثاني، ضرورية، وإنكارهم الفرق بينهما والحكم بأنّهماسواء مكابرة واضحة، والحاصل أن القول بمقدورية أحد طرفي الفعل هو شرط التكليف يستلزم أن يكون

الإيمان غير مقدور، فيكون مَثَله مثل الحركة من الزّمن ، مع أن الفرق بديهي.

دلائل الأشاعرة على كون القدرة مع الفعل لا قبله

وذكر المصنّف لهم ثلاثة أدلّة:

١ -قالوا أوّلاً: إنها (القدرة) صفة متعلّقةٌ بالمقدور، كتعلّق الضرب بالمضروب، ووجود المتعلِّق (بكسر اللام) بدون المتعلَّق (بفتح اللام) محال. فكماأنّ تعلّق الضرب و وجوده قبل وجود المضروب المفعول محال ، كذلك وجود القدرة وتعلّقها بدون وجود الفعل المقدور محال، فلابدّ أن تكون القدرة مع الفعل الّذى تتعلّق به.

وأجاب المصنّف عن هذا الدليل بوجهين: قلنا(أولا!):بأنه منقوض بقدرة هي صفة البارى تعالى ، فإنها كانت ثابتةً و موجودةً في الأزل ولم يكن شيئ من المقدور بموجود،وإلّا،أي وإن لم يكن كذلك لزم قدم العالم الذي هو مقدور الله تعالى، لأنّه لابدأن يكون العالم المقدور موجوداً في الأزل مع القدرة الّتي تتعلّق به.

وأمّا الثاني فليست القدرة صفة متعلّقة بالمقدور الموجود، بل هي (القدرة) صفة لها صلاحية التعلّق بالمقدور ،(سواء كان المقدور موجوداً أو معدوماً) فلاتستدعى وجود المقدور، وقال إمام الحرمين:" من أنصف نفسه علم أنّ معنى القدرة، هو التمكّن من الفعل ، وهذا إنما يُعقَلُ قبل الفعل".

وقوله تعالى: ﴿لايكلّف الله نفساً إلّا وسعها﴾ يدل على أنّ الله تعالى أعطى كل أحدٍ سعةً و طاقةً وقدرة العمل بما يريد منهم ، ثم كلّفهم به.

٢ -وقالوا (الاشاعرة) ثانياً: إنها (القدرة) عرض ،وهو لايبقى زمانين (حتى كانت موجودةً قبل الفعل) فلوتقدمت على هذا الفعل لَعَدِمت قبل وجوده، فلم تتعلق بالفعل عند وجوده.

والجواب عن هذا الدليل أيضاً بوجهين:

الأول : لانسلّم عدم بقاء الأعراض إلى زمانين، فإنّ جمهور الفلاسفة والمعتزلة وغيرهم من العقلاء قالو ببقاء الأعراض إلى ازمنة طويلة ، بل قد قد مضى الزّمان الّذى

كان يقول فيه الناس: الاعراض إذا وَجَدْت تتلاشى وتنعدم، وكثرة وسائل حفظ الأعراض عن الفناء حفظت أعراض الناس عن عار هذا الإنكار الخطأ.

والثاني: أنه لوسلّم عدم البقاء (بقاء الامثال وجزئيات القدرة) فالشرط (أي شرط التكليف) هي الطبيعة الكلية للقدرة الّتي تبقى بتوارد الجزئيات والأمثال، فالطبيعة الكلية لاتفنى ولاتزول.

٣-وقالوا ثالثاً: لايمكن الفعل قبله، أي قبل وجود نفسه، فلايكون الفعل مقدوراً قبل وجوده، فأين تقديم القدرة على الفعل؟

وأجمل المصنف في ردّه وقال: وهو باطل كماترى. فوجه بطلان هذا الدليل أنه منقوض بقدرة البارى تعالى ، فإن الأفعال كلّها تحة قدرته تعالى قبل وجودها، وبعد وجودها ،فلايتوقف تعلّق قدرته بالمقدور بعد وجوده ، لتكون القدرة مع الفعل، وأيضاًوصف قبلية الفعل على نفسه ممتنع بالذات ، وأمّا ثبوت إمكان وجود الفعل في زمان قبل زمان وجوده بالفعل، فغير مستحيل، بل ضرورى وإلّا يلزم الانقلاب من الإمكان إلى الامتناع وانقلاب الحقائق من الممتنعات.

فائدة

وقد جمع الإمام الرازى بين المذهبين وقال: إنّ القدرة يطلق على معنيين:

١ – على مجرّد القوة الّتي هي مبدأ الأفعال المختلفة،ولاشكّ أنّ نسبتهاإلى الضّدين (كالكفر والإيمان)سواء، وهي قبل الفعل.

٢- على القوة المستجمعة شرائط التأثير،ولوعادة ، ولاشكّ أنها لاتتعلّق بالضّدين معاً، بل هي بالنسبة إلى كلّ مقدور غيرها بالنسبة إلى المقدور الآخر،وإنها مع الفعل، فلعل الشيخ الأشعرى أراد بالقدرة القدرة المستجمعة ، والمعتزلة (أرادوا) مجرد القدرة التي تكون مع الفعل، انتهى كلام الرازى.

٧: المسألة المتفرعة على كون القدرة قبل الفعل أو معه

القدرة يتعلق بالأمور المتضادة، خلافاً لهم مطلقاً، لا معاً ولا بدلاً

القدرة (الواحدة) تتعلّق بالأمور المتضادة (كالكفر والإيمان والصدق والكذب، والحركة والسكون والقيام والقعود)

(١) وهذا عندالماتريدية والمعتزلة ،(٢) خلافاً لهم أي للأشاعرة، فإنهم لايقولون بتعلّق القدرة الواحدة بالأمور المتضادة مطلقاً: لامعاً . بأن يكون نسبتها إلى الضدّين سواءً، ولابدلاً بأن يتعلّق اوّلاً بضدّ وثانياً بضدّ آخر، بل كلّ قدرة مختصّة بضدّ لايوجد ذلك الضدّ الّا معها.

٨:مسألة تقسيم القدرة إلى الممكنة والميسرة

قسم الحنفية القدرة المشروطة، إلى ممكّنة مفسرَّة بسلامة الألات وصحة الأسباب، وهو تفسير باللازم، وإلى ميسّرة فاضلة عليها فضلاً منه تعالى باليسر، والأولى إن كان الفعل بها مع العزم غالباً فالواجب الأداء عينا، فإن فات بلاتقصير لم يأثم، ووجب القضاء إن كان له خلف، وإلا فلاقضاء ولاإثم، وإن قصر أثم مطلقاً، وإن لم يكن غالباً وجب الأداء ليترتب القضاء كالأهلية في الجزء الأخير من الوقت، خلافاً لزفر رحمه الله تعالى لاعتباره قدر مايحتمله

وفي "التحرير" لأنه لاقطع بالأخير لإمكان الامتداد

أقول: يلزم أن لايقطع بالتضييق، وقد يقطع، وأيضاً الامتداد إما بازدياد الأجزاء، فيتسع ولانزاع فيه، أو بالمد والبسط فيلزم بطلان القول بالجزء، وأيضا المناط الأخير الواقعي، لا الأخير العلمي، فالأولى أن يقال: لاقطع بانقضاء الأخير لإمكان البقاء، وبطلان انطباق الكبير على مثل هذا الصغير ربما يمنع، وهذا كله جدل

والحق القول بترتب القضاء، إما على نفس الوجوب، كما في النائم، أو على وجوب جزء من الأداء، كما في النفل إذا فسد فتدبر

وأما الثانية (القدرة الميسرة) فيتقيد بها الوجوب، كالزكوة، فإنه شيئ قليل من كثير مرة بعد الحول مرة، ولهذا سقط بالهلاك وانتفى بالدين

قسم الحنفيةُ القدرة التي هي شرط التكليف إلى ممكِنة وميسّرة .

١-فالقدرة الممكّنة مفسَّرةٌ (معرّفةٌ):بسلامة الآلات و صحة الأسباب، وهو تفسير (تعريف) باللازم لأنها أدنى مايتمكّن به المأمور من أداء المأمور به، بدنياً كان أو مالياً، ولاشكّ أنّ سلامة الآلات وصحة الاسباب لازمة للقدرة، ودليل لوجودها فأقيمت مقامهافي تعلّق الأحكام.

٢- والقدرة الميسِّرةُ : هي التي يتمكن بها العبد من الفعل مع اليسر، كالقدرة المشروطة في إيجاب الزكوة ، من المال النامي الفاضل عن الحوائج الأصلية ،الذي حال عليه الحول- شرط الله فيها زيادة اليسر فضلاً منه تعالى على عباده باليسر،والقدرة الأولى (الممكّنة) شرط لأداء كلّ واجب، لكن إن كان إتيان الفعل بسبب هذه القدرة مع العزم و إرادة الفعل في غالب ظنّه ،فالواجب على المكلّف أداء ذلك الفعل عيناً، لإمكان الأداء، وحصول موجِبِ التكليف ، فإن فات ذلك الواجب من المكلّف بلاتقصير (منه) لم يأثم ووجب عليه القضاء إن كان له (لهذا الواجب) خلف، كما قال رسول الله صلى الله عليه سلّم:" من نام عن صلاة أو نسيها فليصلّها إذا ذكرها"وإن لم يكن له خلف (كصلاة العيدين والجنازة) فلاقضاء ولاإثم، وإن قصّر في أدائه أثِمَ مطلقاً(سواء كان له خلف أم لا) وإن لم يكن الفعل مع هذه القدرة مراداً أداءه على غالب ظنه ، بل وجب الأداء ليترتّب عليه القضاء ،أي ليظهر الوجوب في القضاء، فإنه فرع وجوب الأداء وعدمه، ووقت ذلك الفعل الغالب على الظن عدم إمكان أدائه كالأهلية (أي وقت صيرورة العبدأهلاً للتكليف) في الجزء الأخير من الوقت، فالّذى يصير أهلاً للتكليف في الجزء الأخير من وقت الصلاة بحيث لايسع أدائها، فالصّلاة واجبة عليه لكن (لاللأداء) بل لقضاء ها ،وهذا مذهب جمهور الحنفية فتجب الصّلاة على من أسلم في هذا الجزء ، وعلى صبيّ بلغ ، ومجنون أفاق وحائض طهرت فيه. فهذا الوجوب لأجل القضاء، لأنّ الأداء لايمكن في ذلك الجزء القليل، فوجوب القضاء على هؤلاء لعجزهم عن الأداء الواجب عليهم بالقدرة الممكنة.

خلافاً لزفر لأنه يعتبر لوجوب القضاء إدراك مايحتمل الأداء من الوقت ، فالجزء

الأخير لايحتمل الأداء، فكيف يجب قضاء فعل لم يجب أداء ه ؟ فلايكون القضاء واجباً على هؤلاء عند زفر.

وفي " تحرير الأصول" لابن الهمام في الرّد على زفر.(وإنما يجب القضاء على هؤلاء المكلّفين في الجزء الأخير من الوقت)لأنه لاقطع بكون ذلك الجزء أخيرًا لايمكن فيه الأداء، لإمكان الامتداد، أى إمتداد الوقت بابطاء حركة الشمس. (هذا عجيب منه، ولم يمتد الوقت للنبيّ صلى الله عليه وسلم يوم غزوة الخندق، فكيف يمتدّ لكا فر أسلم، أو صبي بلغ أو مجنون أفاق في ذلك الجزء؟)

و يردّ المصنّف على كلام صاحب "التحرير" و يقول :

١-أقول: والامتداد ليوشع لم يكن لأجل أداء الصّلاة، بل كان لأجل الفتح على الكفّار، وثانياً أنه كان معجزة لنبيّ من أنبياء بنى إسرائيل، فلايقاس عليه غيره، وأيضاً يلزم ممّا في "التحرير" أن لايقطع ولايُجزَم بالتضييق (تضييق وقت مّا) لاحتمال الامتداد، وإنما يقطع بتضيق الوقت بسبب قرب الشمس من الأفق طلوعاً أوغروباً.

٢-وأيضاً قال في الّرد على صاحب "التحرير" في صورة احتمال الامتداد: إنه لايخلو الامتداد عن الحالين : إمّا يمتدالوقت بازدياد الأجزاء، فيتسع الوقت حينئذٍ، ولانزاع فيه ، أو يمتدّ بالمدّوالبسط (أى بمدّ الجزء الأخير وبسطه) و يلزم منه تقسيم الجزء الأخير الذي لايتجزاء فيلزم منه بطلان قول المتكلمين بوجود الجزء الّذى لايتجزاء ولاينقسم.

٣-وأيضاًقال في الّرد عليه : إنّ المناط ومايتعلق به التكليف هو الجزء الأخير الواقعي النفس الأمرى من الوقت ،لاالجزء الأخير الفرضي العلمى الّذى نحن نقول إنه هو الجزء الأخير ، ولايمتدّ ما هو جزء أخير واقعى ليس بعده جزء.

فلأولى في توجيه كلام جمهور الحنفية (من أنّ وجوب القضاء لأجل وجوب الأداء في الجزء الأخير من الوقت وعدم إمكان الأداء فيه) أن يقال: لاقطع ،أى لاجزم بانقضاء الجزء الأخير من الوقت لإمكان البقاء ،أى بقاء الجزء الأخير وامتداده ،ولمّا أورد على هذا القول بأنّ الفعل الممتدّ الطويل، كالصّلاة، كيف ينطبق على قليل من الوقت وهو الجزء

الأخير حتى تؤدّى فيه ، فهذا باطل، أجاب عنه بقوله : وبطلان انطباق الفعل الكبير الطويل (مثل الصلاة) على مثل هذا الوقت الصّغير القليل (الجزء الأخير) ربما يمنع دعوى ذلك البطلان ، وقال المصنف في "تعليقه" على هذا المقام: ومما يؤيّد هذا المنع ماذكره الفلاسفة في الحركة السريعة والبطيئة ،مع أنّ البطوء ليس لتخلل السكنات (جمع السكون) : أن الزمان الواحد منطبق عليهما وهذا البيان (بالنسبة إلى الجزء الأخير من الوقت) كلّه جدليّ لإلزام الخصم وإسكاته ،لاتحقيقى لإثبات ماهو الحق .

والحق (القول التحقيقى في مسألة القضاء بعد الصّيرورة مكلّفاًفي الجزء الأخير من الوقت) هو القول بترتّب القضاء على أحد الأمرين :

١ - إمّا على نفس الوجوب كما في النائم ،حيث تكون الصّلاةعليه واجبة حين النّوم ولايستطيع الأداء ،فيجب عليه القضاء ،كذلك الأداء في الجزء الأخير من الوقت غير ممكن لقلة الوقت فيجب عليه (على من صار مكلّفاً في الجزء الأخير ،)القضاء .

٢ -وإمّا بترتّب وجوب القضاء على وجوب جزء من الأداء ،كما في النفل الّذى شرع فيه ثم أفسده ،فإنه يجب عليه القضاء بعد ماأفسد جزءا من نفله الّذى اداه، صيانةً لما وجب عليه حفظه من الجزء المودى .فكذلك فيما نحن فيه لما وجب جزءا من الواجب بإدراك الجزء الأخير من الوقت وجب قضاء الواجب كاملاً، صيانةًلما وجب عليه من جزء الواجب .

وقوله "فتدبّر" إشارة إلى أنه لادليل على وجوب جزءٍ من الواجب؛ لأنّ الشرع ما أمرنا بتكميل أجزاء الأفعال الناقصات، وماكلّفنا بامتثال الأجزاء فقط.

وأمّا الثانية (القدرة الميّسّرة) الّتى توجب تيسر الأداء على المكلّف، فيتقيّد بها وجوب الأداء في العبادات المالية، وأمّا القدرة الممكّنة فيتيقدّ بها نفس الوجوب، كالقدرة على الزكاة ، فإنّ وجوبها مشروط بالقدرة الميّسّرة ،فإنّ مقدار الواجب في الزّكاة شيئ قليل من مال كثير مرّة في عام بعد حولان الحول ، فكلّ من القلّة ،والمرّة ، و بعد حولان الحول ، دليل اليسر وعلامة القدرة الميّسّرة.

ولهذا (لأجل اعتبار اليسر في وجوب الزّكاة) سقط وجوب الزكاة بهلاك

النصاب عند إتمام الحول، و ينتفي وجوبها لأجل وجود الدّين على المالك ؛ فإن أداء الدين من الحوائج الأصلية.

٩: مسألة عدم اشتراط القدرة الممكنة للقضاء

لايشترط القدرة الممكّنة للقضاء عندنا؛ لأن الاشتراط لاتّجاه التكليف، وقد تحقق، ووجوب القضاء، بقاء ذلك الوجوب لاتحاد السبب، فإذا لم يتكرر الوجوب لايجب تكرار القدرة

وأيضاً لو لم يجب إلا بقدرة متجددة لم يأثم بالترك بلاعذر، وقد أجمعوا على التأثيم، فيخص قوله تعالى ﴿لايكلف الله نفسا إلا وسعها﴾ الآية بالأداء و قد خصصته نصوص قضاء الصوم والصلاة

أقول: إذا وجب في الجزء الأخير وعدمت القدرة في القضاء فالتأثيم مشكل والله اعلم بالصواب

لاتشترط القدرة الممكّنة للقضاء عندنا (الحنفية) لأنّ اشتراط القدرة الممكّنة لاتّجاه التكليف ، وقد تحقق اتجاه التكليف لإيجاب الأداء حين وجود القدرة ، ووجوب القضاء بقا ذلك الوجوب (وجوب الأداء) لاتّحاد السّبب (سبب وجوب الأداء ووجوب القضاء)، فإذا لم يتكرر سبب الوجوب ، لاتتكرر القدرة أيضاً، وأيضاً لولم يجب القضاء إلّا بقدرة متجددة غير قدرة الأداء (لزم) أن لا يأثم بالترك القضاء بلا عذر، فمن فات عنه الصّلاة ، فترك قضاء ها إلى آخر وقت الحياة بناءً على أن القضاء موقوف على قدرة جديدة ، ينبغي أن لا يأثم ، وقد أجمعوا على تأثيمه.

فيخصُّ قوله تعالى(لايكلّف الله نفساً إلّا وُسْعها)بالأداء ، أي لابد في التّكليف للأداء من الوسعة والقدرة ، دون القضاء، وقد خصّصه بالأداء نصوص قضاء الصّوم من قوله تعالى (فعدّةٌ من أيّام أخر) ونصوص قضاء الصّلاة من قوله عليه السّلام " من نام عن صلٰوة أونسيها فليصلّها إذا ذكرها".

ثمّ ردّ المصنّف على هذا الدليل وقال:

أقول: إذا وجب واجب (كالصّلاة) في الجزء الأخير من الوقت وعدمت القدرة في وقت القضاء بأن مات قبل القضاء فالتأثيم لازم على مذهب الحنفية، ولكن هذا مشكل، لعدم تقصير المكلّف في الاداء؛ لأنه غير مقدور في الجزء الأخير، وكان تأخير القضاء جائزاً؛ لأنّ وقته موسّع، ولا تأثيم بالجائز.

والجواب عن هذا الإشكال انّ هنا أمرين: نفس الوجوب ووجوب الأداء، ومدار الإثم على نفس الوجوب دون وجوب الأداء، فنفس الوجوب قد وُجِدَ وإن لم يجد وجوب الأداء .فالإثم على نفس الوجوب .والله أعلم بالصّواب.

الباب الرابع
في المحكوم عليه وهو المكلف

والمراد بالمحكوم عليه: هو المكلّف الّذى تعلّق الخطاب بفعله، لأنه حُكِمَ عليه (من جانب الشارع) بوجوب الفعل عليه. وليس معنى " المحكوم عليه" هو اصطلاح المنطقين " أي الموضوع الّذى يُثبت له المحمول، بل المحكوم عليه الّذى يُثبت له الوجوب والندب والإباحة والحرمة والكراهة .

١: مسألة شرط التكليف فهم المكلف الخطاب

فهم المكلف الخطاب شرط التكليف عندنا، ووافقنا بعض المجوزين لتكليف المحال

لنا أن التكليف طلب الوقوع منه امتثالاً أوابتلاء، وهو ممن لاشعور له به محال، لأنه فرع العلم، وطلب المحال محال، على ما مر

قيل: اللازم أن التكليف بشرط عدم الفهم محال، لا في زمان عدمه

أقول : لماثبت أن العلم من ضروريات حقيقة التكليف، ضرورة تصور الامتثال أو الابتلاء، فوجوده بدونه محال والمحال محال في جميع الأوقات

واستدل لوصح لصح تكليف البهائم، إذ لامانع يتخيل فيه إلا عدم الفهم، وهو لايمنع، قيل: بل لعل المانع عدم استعداد الفهم، ولانزاع في اشتراطه

أقول: بل فيه نزاع أيضا، فإن المنازعين هم المجوّزون للتكليف بالمحال، بل الحق على رأيهم منع بطلان التالى؛ فإن تكليف البهيمة بشيئ ليس بأبعد من تكليف الإنسان بالجمع بين النقيضين، على أن عدم

استعداده في البهيمة مع تماثل الجواهر كلها في الحقيقة، وأنّ كل شيئ يخلقه الله تعالى اختياراً محل تامل، فتأمل
قالوا أولاً : كلّف السكران، حيث اعتبر طلاقه وايلاءه
قلنا: هو من ربط المسببات بأسبابها، كالصوم بشهود الشهر
أقول: يشكل بصحة إسلامه،والحق أن السكران من محرّم مكلف زجراً، فيصح عباراته من الطلاق والعتاق وغيرهما، فلزمه الأحكام، إلا الردة؛ لعدم القصد، فكأنه لزوم لا التزام؛ ترجيحاً لجانب الإسلام
وثانياً قال الله تعالى: ﴿لاتقربوا الصلاة وأنتم سكارى﴾ فكلّفوا حال السكر بالترك
أقول : بل فيه دليل على أن السكر لاينافي فهم الخطاب في الجملة، كما يقتضيه حده باختلاط الكلام والهذيان، واعتيار أبي حنيفة عدم التمييز في الحد الموجب للحد احتياط؛ لأن مبناه على الدرء، ومعنى ﴿حتى تعلموا﴾ حتى تيقنوا، وهذا لاتأويل فيه، والقوم التزمو بأنه نهي عن السكر، كقولهم: لاتمت وأنت ظالم، أي لاتظلم فتموت ظالماً ،هذا

وأوّلُ شرط التكليف عندنا (الماتريدية) فهم المكلَّفِ خطاب الشارع، ووافقنا (في ذلك) بعض المجوّزين لتكليف المحال (وهم بعض الأشاعرة)، والدليل لنا أنّ تكليف العبد عبارةٌ عن طلب وقوع الفعل منه امتثالاً (بالأمر إذا كان ممكناً) أو ابتلاءً (بالعزم على التسليم إذا كان قائلاً التكليفَ بالمحال) وهو أي وقوع الفعل منه أي ممن لاشعور والإدراك له بالخطاب محال؛ لأن الامتثال والعزم على الطاعة فرع العلم بذلك المطلوب المأمور به ، ولأنّ طلب شيئ من شخصٍ لايعلم ذلك الشيئ طلب المجهول المطلق وهو أيضاً محال، وطلب المحال محال، كما مرّ في أوّل الباب الثالث.

قيل في الاعتراض على هذا الدليل : اللازم من هذا الدّليل أنّ التكليف بشرط عدم الفهم ،(عدم فهم المطلوب) محال ، لافي زمان عدم الفهم ، إذ الفهم في زمان عدم الفهم ممكن ، فإن التوجه إلى الفهم إنما يكون في زمان عدم الفهم، فلايكون تكليف من

لايفهم في زمان عدم الفهم تكليفاً بالمحال، والمدعى بطلان تكليف من لايفهم في زمان عدم الفهم.

أقول في الجواب : إنه لما ثبت أن العلم بالخطاب أو الأمر أو الفعل المأمور به من ضروريات حقيقة التكليف، ضرورة التصوّر (العلم) بالامتثال أو الابتلاء، فوجوده (وجود التكليف) بدونه (بدون العلم) محال، والشيئ المحال في جميع الأوقات محال، فالتكليف بدون الفهم والعلم محال في وقت عدم الفهم،وإن كان الفهم ممكناً في وقت عدمه، لأن استحالة التكليف لم يتوقف على استحالة الفهم، بل على فقدانه .

ذكر الاستدلال الضعيف ثم الردعليه

واستُدِلّ (في مختصر ابن الحاجب و تحرير ابن الهمام) على ضرورة اشتراط الفهم للتكليف بأنّه لوصحّ تكليف الغافل ومن لايفهم الخطاب لصحّ تكليف البهائم (من الخيل والبغال والحمير) إذ لامانع من تكليف البهائم التي تتخيّل ولاتتصوّر إلّا عدم الفهم في البهائم ، وهو أي عدم الفهم لايمنع التكليف عند من لايشترط الفهم للتكليف في الإنسان، فكذا لايمنع عدم الفهم تكليف البهائم عندهم أيضاً.

قيل في ضعف هذا الاستدلال: يمكن أن يقال:هذاأي عدم تكليف البهائم لأجل عدم الفهم بالفعل ممنوع ، بل لعلّ المانع عن تكليف البهائم هوعدم استعداد الفهم فيها، ولانزاع في اشتراط استعداد الفهم للتكليف ، ولايوجد ذلك الاستعداد في البهائم، فقياس البهائم على ذوى العقول قياس مع الفارق.

أقول: لايصح قول المجيب :" ولانزاع في اشتراط استعدادا لفهم"بل في اشتراط الاستعداد نزاع أيضاً؛ فإن المنازعين في اشتراط استعداد الفهم للتكليف هم المجوّزون التكليف بالمحال،لاغيرهم، فتكليف من لااستعداد له ليس بأبعد من التكليف بالمحال، فهم لايمنعون عن تجويز تكليف مالااستعداد له، بل الحق في تزيف ذلك الاستدلال موافقاً على رايهم (رأى المجوّزين التكليف بالمحال) منع بطلان التالى (لوصحّ التكليف من غير اشتراط الفهم لصحّ تكليف البهائم) فقوله:" لصحّ تكليف البهائم" جزاء (لو) وتالى الشرطية ووجه البطلان أنهم يقولون بالتكليف بالممتنع ، فلا

نسلّم عدم صحة تكليف البهائم، فإنّ تكليف البهيمة بفعل ليس بأبعد من تكليف الإنسان بالممتنع، وهو الجمع بين الضدين (كالوجود والعدم والإيجاب والسّلب) فإذا جوّزوا التكليف بالممتنع فيجوّزون تكليف البهائم، وليس في تكليفها أيّ استحالة ،ثم قال المصنف على انّ الخ أي زاد على تجو يزهم التكليف بالممتنع وجهان آخران :

الأول: أنّ عدم استعداد الفهم في البهيمة مع تماثل الجواهر في الحقيقة الجسمية ، بأن كلها يتحمله و يستعده أحد تلك الجواهر يتحمله و يستعده الأخر .

والثانى: أنّ كلّ شيئ يخلقه الله تعالى اختياراً(باختياره وإرادته) فهو محلّ تأملٍ، فتأمل.

هذا شرح قوله: على أنّ عدم استعداده إلى قوله: محلّ تأملٍ فتأمل. ولفظ (على) في هذه العبارة ليس بحرف الجرّ، بل هو بمعنى علا وارتفع وزاد، لذا ترجمته (ب) زاد.

وقوله" فتأمل " أشار المصنف في تعليقه إلى مفهوم "التأمل" وقال إشارة إلى أنه يكفي (في الجواب) أن يقال : المنفي من البهائم هو الاستعدادا العادى (الّذى يترتب عليه الأفعال، دون الذاتى الّذى يوجد في كلّ حيوان.

الاستدلال على عدم شرطية فهم الخطاب للتكليف بوجهين

١ - قالوا أولاً: لوكان فهم المكلّف الخطاب شرطاً لصحة التكليف لم يقع تكليف السّكران الّذى لايفهم شيئاً، مع أنه قدكلّف السّكران ؛ حيث أُعتبر طلاقه وإيلاء ه؛ لأنهما يقعان عنه عندالحنفية ، قلنا في الجواب عن هذا الاستدلال: ليس هذا من قبيل التكليف، بل هو من قبيل ربط المسببات بأسبابها، يعنى هذا من قسم الأحكام الوضعية، حيث يترتّب المسبّب بعدوجود السّبب ، كترتّب وجوب الصّوم بشهود الشهر والهلال، ثمّ ردّ على جوابه وقال: أقول يشكل هذا الجواب لصحة اسلام السّكران، فهذا علامة كونه مكلّفاً.وقد كان الإسلام واجباً عليه، وقبول الاسلام أداء ذلك الواجب ،والأداء فرع التكليف.

والحق في الجواب عن إشكال السكران أنّ السكران إذ كان سكره مِنْ فعل محرّم فهو مكلّف زجراً باعتبار طلاقه وإيلائه، ووجوب الغرامة عليه بإتلاف مال أحد.

فتصحّ عباراته من الطلاق والعتاق وغيرهما، فلزمه الإحكام، إلّا رِدّته؛ فإنّها لاتعتبر لعدم القصد، اذ الردّة تكون بقصد ترك الاسلام واختيار الكفر، وليس له في حال السّكر قصد، وإرادة صحيحة، فكأنّه (اختيار الرِدّة) لزوم الكفر عليه من غير اختيار، دون التزام الكفر(ولزوم الكفر ليس بكفر) وإنمايكون في رِدّته لزوم، دون الالتزام ترجيحاً لجانب الإسلام.

٢- وقالوا ثانياً :قال الله تعالى : ﴿لاتقربو االصّلاة وانتم سكارىٰ﴾ فكلّفوا في حال السكر بترك الصلاة ، فعلِمَ أن السكر ان مكلّف.

أقول في الجواب عن استدلالهم هذا:ليس فيه دليل على كون السّكران مكلّفاً مع عدم فهم الخطاب ، بل فيه دليل على أنّ السّكر لاينافي فهم الخطاب في الجملة (في بعض الأمور)كما يقتضيه (الفهم في الجلة) حد السكران وتعريفه: باختلاط الكلام والهذيان أي علامة السكران هذان الأمران، واعتبار لإمام أبي حنيفة عدم التميز بين الأشياء في تعريف السكر الموجب للحد والعقوبة احتياط منه ،و ليس هذا نفي الفهم في الجلة، لأن مبنى الحد على الدرء والدفع شرعاً، و قوله عليه الصلاة والسلام:"ادرء وا الحدود بالشبهات" حديث معروف، ومعنى الأية اللاحقة﴿حتى تعلمو ماتقولون﴾ أي حتى تيقنوا ماتقولون، فإن في حال السكر لايتيقن بمايقول، بل يحصل له مجرد الظن، فالسكر ينافي اليقين الذي يحصل في نهاية الفهم، ولاينافي الفهم الذي لابد منه في توجه الخطاب.

وهذ الذي ذكرنا في مفهوم ﴿حتى تعلموا﴾ ليس بتأويل، بل هو تفسير، فإن العلم المذكور في الأية هو اليقين، وإلا فنفس الظن حاصل لهم، ومن أجل ذلك يختلطون في كلامهم، وأما القوم كابن الحاجب وابن الهمام وغيرهما فقد التزموا التأويل في هذه الأية، وقالوا بأنها نهي عن السكر، أي لاتقربوا المسكر، أو لاتشربوا مسكراً فتقربوا الصلاة سكرانا، والحال أنكم تصلون، فلاتعلمون ماتقولون كقولهم: "لاتمت وأنت ظالم" أي لاتظلم فتموت ظالماً،خذ هذا .

٢ مسألة تكليف المعدومين حين نزول التكليف

المعدوم مكلف خلافاً للمعتزلة، والمراد التعلق العقلي، لا التنجيزى لنا :وإلا لم يكن التكليف أزلياً؛ لتوقفه على التعلق، وهو أزلي؛ لأن كلامه أزلي، لامتناع قيام الحوادث بذاته تعالى، وفيه مافيه، قالوا: يلزم أمر ونهي ، من غير متعلّق موجود، وذلك سفه وعبث، قلنا :إنما يلزم ذلك لوكان الطلب في الأزل تنجيزاً، وأما لوكان ممن سيكون فلا، كأمر الرسول ﷺ في حقنا

وبذلك اندفع ماقيل: إن تحقق التعلّق بدون المتعلّق ممتنع، ضرورة أن الإضافة لايتحقق بدون المضاف إليه، وذلك لأن الامتناع في التعلق التنجيزى، وأما العقلي فيكفي له العلم، فتدبر

قيل: السفه والبعث من صفات الأفعال، والكلام النفسى من الصفات، فلايتصف بهما

أقول: الأمر طلب، والطلب يتصف بهما إجماعاً

اعلم أن عبدالله بن سعيد بن القطان من الأشاعرة ذهب مستخلصاً عن اللزوم إلى أن كلامه تعالى ليس في الأزل أمراً ونهيا أو غيرهما، بل القديم هو الأمر المشترک، والأقسام حادثة

أورد عليه أن هذه أنواع ويستحيل وجود الجنس إلا في ضمن نوع ما، وأجاب بمنع أنها أنواعه، بل عوارضه بحسب التعلق، ويجوز خلوه عنه

أقول : وجود المَقْسِم بدون وجود قسم ما محال، وإن كان التقسيم باعتبار العوارض، فيلزم عليه القول بوجود قسم ما بدون هذه العوارض، وهو لايُعقل، مع أنه قال: إن القديم هو المشترک هذا خلف، فتدبر

وأيضاً لايكون المعدوم حينئذ مكلفاً؛ إذ لاتعلق، قالوا: يلزم قدم عدم التناهي، فإن المتعلّق بزيد غير المتعلّق بعمرو

والجواب: أن التعدد بحسب تعدد المتعلّقات تعدد اعتباري، فإنه صفة واحدة أزلية، كالعلم والقدرة، وانقسامه إلى الأنواع والأفراد بحسب التعلّقات، لا باختلاف الذاتيات، هذا

الإنسان المعدوم (غير المخلوق) الّذى يخلقه الله تعالى فيما يستقبل مكلّف ، خلافاً للمعتزلة ، والدليل النقلى لنا قوله تعالى ﴿لأنذركم به ومن بلغ﴾ أي أوحى إلىّ هذا القرآن لأنذركم به ايّها الحاضرورن، وأنذر به من يخلقه الله تعالى ويمكن تبليغ الوحى (القرآن) إليهم.

أمّا المعتزلة (١) فقالوا أولاً: إذا امتنع تكليف الغافل والنائم فالمعدوم أليق بامتناع تكليفه، و لمّا كان الظاهر من المعدوم الّذى كان معدوماً عند الخطاب شفاهاً أراد المصنّف أن يبيّن المراد من المعدوم فقال: والمراد منه (من تعلّق التكليف بالمعدوم) هو التعلّق العقلى الّذى يكفي فيه إمكان وجود المكلّف في وقت مّا ، لاالتنجيزى الّذى يقتضي وجود المكلف بالفعل ،وهو معدوم.

و(الدليل) لنا (للأشاعرة والماتريدية)على أنّ المعدوم يتعلّق به التكليف العقلى، أنه إذا لم يتعلّق التكليف بالمعدوم لم يكن التكليف صفةً أزليةً، لتوقّفه على التعلّق بالمكلّف المخلوق الحادث، واللازم باطل ،فكذا الملزوم (عدم تعلّق التكليف بالمعدوم،) والحال أن التكليف عبارة خطاب الله تعالى كلامه وهو أزليّ، لامتناع قيام الحوادث بذاته تعالى،يعنى لولم يكن الكلام (والخطاب) أزلياً لكان حادثاً،وهو صفة له تعالى، فيكون قائماً بذاته تعالى، فيلزم قيام الحوادث بذاته تعالى وهو ممتنع.

قوله:" وفيه(في هذالدليل) مافيه" (من الإشكال) قال المصنف في تعليقه عليه فيه : إشارة إلى ماقال المعتزلة من أن كلامه تعالى حادث ليس بقائم به تعالى (كسائر الحوادث إلى ماذهب إليه الكرامية من أن كلامه تعالى مع حدوثه قائم به؛ لتجويزهم قيام الحوادث بذاته تعالى.

دليل القائلين (المعتزلة وأتباعهم) بامتناع تكليف المعدوم

قالوا:لو كان المعدوم (مكلّفاًيلزم وجود أمر ونهى) من غير متعلّق موجود ومكلّفٍ موجودٍ يتعلق به الأمر والنهي، وذلك (وجود الأمر والنهي من غير متعلّق (مكلّف يتعلّقان به)سفه وعبث،فإنّ الطلب من المعدوم سفه وغير معقول، ولأنّ المقصود من التكليف الامتثال في الأمر والاجتناب في النّهى، وفي تكليف المعدوم هما غير متصوران ، فيكون عبثاً.

قلنا في جواب هذا الا ستدال : إنّما يلزم ذلك (أى المذكور من السفه والعبث) لو كان التكليف وطلب الفعل من المعدوم في الأزل تنجيزًا ونقداً، بأن يؤمر بإتيان الفعل أوالنهي عن إتيانه في حال عدم المكلّف ،وأمّا لو كان التكليف وطلب الفعل ممّن سيكون ويجد في المستقبل بأن يأتى به على تقدير الوجود ، فلا يلزم السّفه والعبث.

مثاله: كامر رسول الله صلى الله عليه وسلم في حقّنا ،أى في حق المعدومين في عصره الميمون من المكلّفين الّذين يُولَدون إلى يوم القيامة.

وبذلك (أى بما ذكر من أن الاستحاله إنما يلزم على تقدير الطلب التنجيزى لاالتعليقى الّذى يكون الطلب والتكليف معلّقاً بوجود المكلف في الخارج ، مع شرائط التكليف) اندفع ماقيل (في حواشى الفاضل ميزاجان على "شرح مختصر الأصول") من أن تحقق التعلّق (تعلّق الأمر والنهي) بدون المتعلّق (المكلّف) ممتنع ،ضرورةأنّ الإضا فة (أى التعلّق) لايتحقق بدون المضاف إليه (أى المتعلّق) أى إضافة الأمر والنّهي ونسبتها لاتتحقق بدون المنسوب إليه وهو المكلّف ،وذلك ، أى وجه الاندفاع بما ذكر؛ لأنّ الامتناع (امتناع تحقق الإضافة بدون المضاف إليه الذي هو المكلّف) ،إنّما يكون في التعلّق التنجيزى، وهو ان يكون الطلب تنجيزًا في تعلّق الأمر والنهي بالمأمور المكلّف المعدوم، وأمّا التعلّق العقلى التعليقى (المعلّق بوجود المكلف في الخارج في المستقبل و يقال له "العقلى"لأنه لايدرك إلابالعقل، لانّ الفعل المحسوس غيرموجود، فيكفي له العلم بوجود المكلف في الزّمان المستقبل .

وقوله : "فتدبّر "يكشف عنه صاحب كشف المبهم و يقول :لعلّه إشارة إلى أنه

يلزم من هذا أن الكلام الأزلي الذي هو كلام نفسي لا يكون فيه تنجيز التكليف (حتى يرد عليه الإشكال) وإنما يكون التنجيز في الكلام اللفظي (أي يكون تنجيز التكليف في الكلام اللفظي) فكيف يصح تصريح العلماء بأن النفسي مدلول الكلام اللفظي، (فماكان موجوداً في الدال لابد أن يوجد في المدلول أيضاً).

(وقيل في ردّ استدلال القائلين بأنّ المعدوم ليس بمكلّف) : أنّ السفه والعبث اللازمين من تكليف المعدوم هما من صفات الأفعال ،يدلان على أنّ فاعلهما سفيه وعابث ،والكلام النفسي عند الأشاعرة من قبيل الصّفات الذاتية، فلايتصف الكلام النفسي بهما (بالسفه والعبث).

قال المصنّف في جواب هذا الرد : إنا لانسلم أن الصفات مطلقاً لاتتصف بالسّفه والعبث ، بل بعض الصّفات تتصف بهما، كيف لاتتصف ؟والأمر طلب الفعل من المأمور ، والطلب يتصف بهما إجماعًا بيننا و بين المعتزلة،فلايصحّ القول بأنّ الكلام النفسي لا يتصف بهما.

إنكار عبدالله ابن سعيد بن القطان عن كون كلام الله أمرًا ونهيًا وغيرهما

اعلم أن عبد الله بن سعيد (حال كونه) من الأشاعرة ذهب لأجل استخلاص (نفسه عن لزوم السّفه والعبث في كلام الله)إلى أنّ كلامه تعالى ليس في الأزل أمرا أو نهيًا أو غيرهما (من الإخبار والاستخبار (الاستفهام) والنداء والتعجيب) بل (قال): الكلام القديم هو الأمر المشترك بين الأقسام ،وأمّا الأقسام فحادثة لحدوث تعلّقها بالمتعلّقات الحادثة.

وأورد على هذا الرأي بأنّ هذه الأقسام أنواع للكلام القديم المشترك، وهو جنس لها ، ومستحيل وجود الجنس إلّا في ضمن نوع مامن تلك الأنواع ،لأن الطبيعة لاوجود لها في الخارج إلا بوجود أنواعها .

وأجاب عبد الله بن سعيد بمنع أن تلك الأقسام أنواع الكلام المشترك القديم ،بل هي (تلك الأقسام) عوارض ذلك الكلام المشتر ك القديم بحسب تعلقها به حين الحدوث ،فليس ذلك الكلام المشترك القديم جنسا لهذه الأقسام، بل هو معروض لها

باعتبار تعلّق تلك الأقسام به.ويجوز خلو ذلك الأمر المشترك عن التعلّق بتلك الأقسام،كما كان في الأزل قبل صدور الأمر والنهي وغير هما ، لحدوث ذلك التعلّق .

ثم أورد المصنّف على هذا الاستدلال، وعلى ردّه بأسلوب آخر فقال : أقول في ردّ هذا الجواب بوجه آخر بأنا سلّمنا أنّ تلك الأقسام ليست أنواعًا للكلام القديم حتى لايمكن وجوده بدونها ،ولكن لاشكّ أنهاأقسام للكلام القديم المشترك، وهومقسِم لها،ولكن لاشكّ أن وجود المقْسِم(الكلام القديم المشترك) بدون قسم مّا محال، هذا إذا كان التقسيم قبل اعتبار العوارض ، وإن كان التقسيم باعتبار العوارض ، فيلزم عليه (على عبدالله بن سعيد) القول بوجودقسم مّا بدون هذه العوارض ، وهو لا يُعقل، لأنه قال بوجود المقسم بدون هذه العوارض ، فيلزم وجود قسم مّا بدون هذه العوارض أيضاً ،لأنّ قسما ما عبارة عن شيئ مع عارض من العوارض ، فوجود قسم مّا هو وجود عارض مّا، فالقول بوجود قسم مّا بدون هذه العوارض قول بوجود عارض مّا بدون عارض مّا هذاتناقض،فإن وجود الشيئ مع عدمه محال.

مع أنّه (عبدالله بن سعيد) قال إنّ القديم هو الكلام المشترك، دون ايّ قسم، هذا خَلْفٌ أي لائق أن يطرح في الخلف ولايقع عليه النظر، لأنه فرض القدم في الكلام المشترك.

وقوله: "فتدبّر" لعلّه إشارة إلى أنّ التقسيم بالنسبة إلى العوارض على نحوين: تقسيم باعتبار رعاية العوارض قبل عروضها، وتقسيم بعد عروض العوارض ، والفرق أن الاول تقسيم من ابتداء الأمر، والثاني تقسيم بعد عروض العوارض.

وأيضاً (يلزم عليه) أن لايكون المعدوم حينئذٍ مكلّفاً ، اذ لاتعلق للكلام الأزلى بأمر أو نهي وغيرهما في الأزل.

وقالواثانياً: إن تكليف المعدوم فرع قدم الكلام الالٰهي بأقسامه من الأمر والنهي و غير هما ،وقِدَم الكلام بأقسامه محال؛ لأنه يلزم قِدَم عدم التناهي ،بمعنى يلزم منه كون الأمور غير المتناهية قديمة، إذ أقسام الكلام باعتبار المتعلّق (من أنواع الكلام من الاستفهام والنداء والأمر والنهي) فإن الكلام (الأمر) المتعلّق بزيد غير الكلام المتعلّق

بعمرو،ضرورة تغاير الإضافة باعتبار تغاير المضاف إليه ، وهو متعلقها (متعلق الإضافة).

ثمّ ذكر المصنف الجواب عن دليلهم وقال: لاتعدد في الكلام بالذات، وإنما التعدد فيه بحسب تعدد المتعلّقات ، وهو تعدد اعتباريٌ، فإن الكلام (كلام الله) صفة واحدة أزلية كعلمه وقدرته، وانقسام الكلام إلى الأنواع والأفراد إنما يكون باعتبار المتعلّقات ، لابحسب الاختلاف ذاتاً، بأن يكون كلّ نوع أو فرد ذاتاً علىحدة، خذ هذا.

والتعلّقات اعتبارية فالتعدد بحسبها أيضا اعتبارى وقِدَم الامور الاعتبارية لابأس به ، فإنّها تنتهي بانتهاء الاعتبار، والمراد بالأنواع: الأمر والنهي والاستفهام وغيرهما ، و بالأفراد أمر تعلّق بزيد، و نهي تعلّق بعمرو.

٢:مسألة التكليف بالفعل الممكن الذى انتفى شرط وقوعه عند الآمر

الفعل الممكن الذي تمت شرائط وجوبه إذا علم الآمر انتفاء شرط وقوعه عند وقته، هل يصح التكليف به؟ قال الجمهورِ يصح ،خلافاً للمعتزلة، والإمام ، وفي الجهل يصح اتفاقاً

لايقال: قد تقدم أن الإجماع منعقد على صحة التكليف بما علم الله أنه لايقع، معلوم أنّ كلما لايقع فبانتفاء شرط من إرادة قديمة أو حادثة، فحكاية الخلاف مناقضة؛ لأنا نقول ذلك الإجماع بالنظر إلى الإمكان الذاتي، كما يدل عليه كلام بعض المحققين عند نقل الإجماع، حيث قال: وإن ظن قوم إنه ممتنع بغيره فالخلاف هنا في الوقوع بعد الاتفاق على الصحة صحة ذاتية

لنا لو لم يصح لم يعلم أحد أنه مكلف قبل وقت الفعل؛ لجواز أن لايوجد شرط، وقد أنكر قوم العلم بالتكليف قبله، وذلك باطل للإجماع على تحقق الوجوب قبل التمكن، بدليل وجوب الشروع بنية أداء الواجب إجماعاً، وهو فرع تحقق الوجوب

قالوا أولاً ما عدم شرطه (فهو) غير ممكن، والإمكان شرط التكليف، قلنا الشرط (هو) الإمكان العادى، وهو لاينافي الامتنا ع لغيره، وأيضا منقوض بجهل الآمر بعدم الشرط في الواقع، إذ لادخل للعلم في الإمكان والامتناع، فإنه تابع للمعلوم

وثانياً لوصح مع علم الآمر لصح مع علم المامور؛ لأن عدم الحصول مشترك، واللازم باطل اتفاقاً

قلنا: بل لانتفاء الفائدة

الفعل الممكن الّذى تمت شرائط لزوم وجوده إذا علم الآمر(الشارع) انتفاء (عدم) وجود شرط وقوعه عندوقته، هل يصح التكليف به(أم لا؟) قال الجمهور : يصح خلافاً للمعتزلة وإمام الحرمين ، وإنما يكون النزاع في شرط الوقوع الّذى لم يكن شرطاً لوجوب الفعل، إذ عند انتفاء شرط وجوبه أو عند علم الآمر بانتفاء شرط الوجوب لايتحقق التكليف ،إذ لايتصور التكليف بدون الوجوب ضرورة الوجود.

وفي صورة عدم علم الآمر بانتفاء شرط وقوع الفعل ،يصح التكليف به اتفاقاً. كسيد أمر عبده بخياطة ثوب غدا! وهو جاهل عن بقاء حياة العبد إلى الغد.

ولما اعترض ابن الهمام "في التحرير"وقال: وقد تقدم(في الباب الثالث في مسألة امتناع التكليف بالمحال أنّ الأجماع منعقد على صحة التكليف بما علم الله أنه لايقع من المكلّف (كأيمان أبي جهل) ومعلوم أنّ كلّما لايقع من المكلّف (فإنما يكون عدم وقوعه بانتفاء شرط (وقوعه) من إرادة قديمة (هي أرادة الله تعالى أي لم يُرد الله وقوعه،وإما من إرادة حادثة (وهي إرادة العبد) أي لم يرده العبد.

فحكاية الخلاف بين الجهور و بين المعتزلة في تكليف مالايوجد شرط وقوعه عند وقته مناقضة وإبطال لهذا الاجماع،فأجاب عنه المصنف وقال: لايقال: (هكذا) لأنا نقول في الجواب إن ذلك الاجماع (على صحة التكليف بماعلم الله أنه لايقع) كان بالنظر إلى الإمكان الذاتى (أي ذلك التكليف ممكن في حدّ ذاته) كمايدل عليه (على أنّ المراد بالصّحة) الإمكان الذاتى كلام بعض المحققين عند نقل الإجماع (على صحة هذا التكليف) حيث

قال: وإنْ ظنّ قوم أنّه (التكليف بماعلم الله أنه لايقع من فلان) ممتنع لغيره (أي بسبب علم الله تعالى بعدم وقوعه)فالخلاف هنا (بين الجمهور والمعتزله)في وقوع ذلك التكليف عملاً ووجود مصداقه،بعد الاتفاق على إمكانه الذاتي و صحته صحة ذاتية، أى بعد الاتفاق على إمكان ذلك التكليف إمكانًا ذاتياً وصحته في حدّ ذاته.

دليل الجمهور على جواز التكليف بالفعل الذى علم الآمر انتفاء شرط وقوعه

والدليل) لنا (أنه) لم يصحّ التكليف بذلك الفعل الذي لم يعلم أحدأنه مكلف به قبل وقت الفعل(فلا يتهيّأ له) لجواز أن لايوجد شرط (من شروط وقوعه) وقد اجتهدت جماعة ليجيبوا عن هذاالدليل، فأشار المصنف إليه بقوله: وقدأنكر قوم العلم بالتكليف (بفعل مّا) قبل وقته (أي وقت الفعل) أي لايكون ضرورة العلم بالتكليف ضرورياً قبل وقت الفعل.

ثم أجاب عن هذا الإنكار بقوله: وذلك (الإنكار) باطل؛ للإجماع على تحقق الفعل، أي تحقق وجوبه على المكلّف قبل التمكن، أي قبل كون المكلّف قادراً على إيجاد الفعل ،بدليل وجوب الشروع بنية أداء الواجب (من الصّوم أو الصّلاة) إجماعاً، وهو أي وجوب الشروع فرع تحقق الوجوب ، و يتحقق الوجوب بالعلم، فلابد أوّلاً من العلم بوجوب الواجب قبل أدائه في وقته.

دليل المعتزلة من وجهين على عدم جواز التكليف بذلک الفعل

١ -قالوا أوّلاً: لو صحّ التكليف بالفعل الّذى عَلِمَ الآمر انتفاء شرط وقوعه عند وقته لزم أن لايكون الإمكان شرطا في التكليف؛ لأنّ ماعَدِمَ شرط من شروطه فهو غير ممكن، (والحال) أنّ الإمكان شرط التكليف، فردّ المصنف دليلهم بوجهين:

الأول : قلنا :الشرط في التكليف هو الإمكان العادى (دون الذاتى) وهو لاينافي الامتناع لغيره (وهو عدم وجود شرط الوقوع عند وقته).

والثاني: أنّ هذاالدليل أيضامنقوض بجهل الآمر(إذا كان إنساناً) لعدم وجود الشرط في الواقع، بأن يكون شرط الوقوع معدوماً في الواقع، ولا يعلمه الآمر.

فماكان شرط وقوعه معدوماً في الواقع ، وكان الآمر جاهلاً عن عدمه، فهوغيرممكن في الواقع ، فقد فات شرط التكليف،ونقض الدليل فيلزم أن لايصح التكليف به مع أنه صحّ اتفاقاً،لأنه لادخل لعلم الآمر بوجود شرط الوقوع (و إمكان الفعل) ولالعلمه بعدم ذلك الشرط (وامتناع الفعل؛ فإن العلم تابع للمعلوم فإن كان المعلوم ممكناًفعلمه بصفة الإمكان، وان كان ممتنعاً فعلمه بصفة الامتناع.

٢-وقالوا ثانياً: لوصحّ التكليف بالفعل الّذي علم الآمر انتفاء شرط وقوعه عند وقته، لصحّ التكليف به، مع علم المأمور المكلف بانتفاء شرط وقوعه، لأن المانع من عدم صحة التكليف بالفعل الذي علم المأمور انتفاء شرط وقوعه لايتصور من غير عدم حصول الفعل في الواقع، وعدم حصول الفعل مشترك بين علم الآمر بانتفاء الشرط ،وبين علم المأمور بانتفائه، مع أنّ علم الآمر بانتفاء الشرط مانع عن التكليف، دون علم المأمور بانتفاء الشرط ، ولكن يلزم من قولكم إنّ علم المأمور بانتفاء الشرط أيضاً مانع عن التكليف واللازم وهوصحة التكليف بذلك الفعل مع علم المأمور بانتفاء شرطه باطل اتفاقاً، إذ لا يصحّ التكليف مع علم المأمور بعدم شرط وقوعه.

قلنا في الجواب عن الدليل الثاني : إنّا لانسلمّ أن المانع عن صحة التكليف على تقدير علم المأمور بعدم الشرط هو عدم حصول الفعل ، بل المانع عن صحة التكليف في صورة علم المأمور بعدم شرطه هو انتفاء الفائدة من التكليف ، فإنّ الفائدة من التكليف إمّا الامتثال أو الابتلاء بالعزم على الطاعة ، وفي صورة علم الآمر بانتفاء الشرط تكون الفائدة هي الابتلاء هل يعزم المكلّف الطاعة أم لا؟.

٤: مسألة صحة إسلام الصبى العاقل

اسلام الصبي العاقل صحيح بدليل صحة إسلام علی رضی اللّٰہعنه، قال فخر الإسلام: بثبوت أصل وجوب الإيمان عليه، لا وجوب الأداء، فإذا أسلم وقع فرضاً، كصوم المسافر، فلايجب تجديده بالغاً، ونفاه شمس

الأئمة لعدم حكمه، وهو وجوب الأداء، وفيه نظر؛ لأنا لا نسلم أن حكمه ذلك، بل ذلك حكم الخطاب، وإنما حكمه صحة الأداء عن الواجب

إسلام الصّبي العاقل صحيح ، بدليل صحة اسلام علىّ ، وإنّ علياً لما أسلم كان عمره سبع أو ثماني أو عشر سنين على اختلاف الروايات ، قال فخر الإسلام البزدوى: بثبوت أصل وجوب الإيمان عليه(على الصّبيّ) لاوجوب الأداء،فإ ذا أسلم الصّبي وقع فرضاً(أي يقع عن فرضة بعدبلوغه) كصوم المسافر يقع عن فرض رمضان، فلايجب على الصّبيّ تجديد الإسلام في حال البلوغ.

٢-ونفي أصل وجوب الإيمان عن الصّبيّ شمس الأئمة الشرخسي،لعدم (ترتب) حكم أصل الوجوب عليه، وهو أي حكمه وجوب الأداء على (على الصّبيّ) ولايجب عليه الأداء قبل البلوغ، وفيه(فيما ذهب إليه شمس الأئمة) نظر؛ لأنّا لانسلّم أنّ حكمه (حكم أصل الوجوب) ذلك، أي وجوب الأداء ، بل ذلك (وجوب الأداء) حكم الخطاب ،(و يرد حكم الخطاب بعد البلوغ).

وإنما حكمه (حكم أصل الوجوب) صحة الأداء عن الواجب، يعنى إذا أدى الصّبي الواجب يقع مسقطاً للواجب ، ومانعاً عن توجّه الخطاب إليه قبل البلوغ.

٥:مسألة اشتراط العقل للتكليف

العقل شرط التكليف؛ إذ به الفهم، وذلك متفاوت، ولايناط بكل قدر، فانيط بالبلوغ عاقلاً فالتكليف دائر عليه

قال البيهقي: الأحكام إنما تعلقت بالبلوغ بعد الهجرة، و قبلها إلى عام الخندق كانت تتعلق بالتمييز، انتهى

فلايجب أداء شيئ على الصبي، خلافاً لأبي منصور والمعتزلة في وجوب الإيمان؛ فإنهم ذهبوا إلى عقابه بتركه، وللقاضي أبي زيد؛ حيث قال بوجوب جميع حقوق الله عليه، إلا أن الأداء سقط بعذر الصبي

لنا أولاً :قوله عليه الصلا والسلام: رفع القلم عن ثلاثة : عن النائم حتى يستيقظ، وعن الصبي حتى يحتلم، وعن المجنون حتى يعقل، وعرض الإسلام عليه بعد إسلام زوجته، لصحته، لا لوجوبه، وضربه بعشر على الصلاة تاديباً للاعتياد، لا تكليفاً

وثانياً: عدم انفساخ نكاح المراهقة بعدم وصفه، بخلاف البالغة

أقول: وفيه أنه لايدل على نفي أصل الوجوب عن العاقلة

ولنا: على القاضى أنه لوكان واجباً عليه، ثم سقط الوجوب دفعاً للحرج لكان الآتى مؤدياً للواجب، كالمسافر إذا صام، واللازم باطل اتفاقاً، وليس رخصة إسقاط لعدم الإثم بالاتفاق، تدبّر

واعلم أن العقل شرط التكليف ، إذ به فهم الخطاب ،وذلك العقل متفاوت(في أفراد البشر بحسب الفطرة فى كسب العلوم)ولايناط (لايتعلّق و لايرتبط) التكليف بكلّ قدر من العقل ، فأنيط (وعُلّقَ) التكليف بالبلوغ في حال العقل ، لافي حال الجنون، فالتكليف دائر عليه(على العقل).

قال البيهقى (في السنن الصغرى أو(معرفة الآثار): الأحكام إنما تعلّقت بالبلوغ بعد الهجرة ،وأمّا قبلها إلى عام الخندق فكانت الأحكام تتعلّق بالتميز ، انتهى.

(وإذا ثبت إناطة الأحكام بالبلوغ و نُسِخَ اعتبار التمييز،) فلايجب أداء شيئ على الصّبِيّ،خلافاً لأبي منصور(الماتريدى) (ومشايخ عراق) والمعتزلة في وجوب أداء الإيمان عليه؛ فإنّهم ذهبوا إلى عقابه بتركه (بترك الإيمان)، وهذا خلاف النصوص الواردة في عدم تكليف الصّبِيّ ولو كان عاقلًا.

وخلافًا للقاضى أبي زيدالّدبوسى فى" التقويم "حيث قال: بوجوب جميع حقوق الله تعالىٰ من الإيمان وغيره عليه (عليه الصّبِيّ)إلا أن الأداء سقط عنه بعذر الصّبا، لقصور البدن.

دليل الجمهور من وجهين : ودليلنا على عدم وجوب شيئي على الصّبي أولًا: قوله صلى الله عليه وسلم: "رُفِعَ القلم عن ثلاثة :عن النائم حتى يستيقظ ، وعن الصّبي حتى

يحتلم، وعن المجنون حتى يفيق (و يعقل)، وأمّا عرض الاسلام على الصّبي الكافر بعد إسلام زوجته، فلصحة إسلامه ،لالوجوب الإسلام عليه، (وكذلك) ضرب الصّبيّ اذا بلغ عشرًا على ترك الصلاة يكون تاديبًا لاعيتاده بالصّلاة، لاتكليفًا ووجوبًا.

وثانيا :(دليلنا على عدم وجوب شی على الصّبيّ)أن عدم انفساخ نكاح الصّبية المراهقة الّتی قربت إلى البلوغ ولم تبلغ، لأجل عدم وصفها وبيانها الإيمان، فإنها لوكانت مكلّفةًووجب عليها الايمان لانفسخ، نكاحها؛ لعدم وصف الإيمان، بخلاف البنت البالغة،فإنها لو لم تصف إيمانها، ولم تبين أركانه انفسخ نكاحها؛ فإنها مكلّفة.

ثمّ أراد المصنف الّرد على الدليل الثاني وقال :أقول وفيه (إشكال وهو) أنه لايدلّ على نفي أصل وجوب الإيمان عن العاقلة، ويحتمل أن يثبت أصل وجوب الإيمان عليها، و يسقط أداء الإيمان بعذر الصّبا وة ،فعدم انفساخ نكاح المراهقة مع عدم وصفها الإيمان لعدم وجوب إظهار الإيمان عليها ، لالعدم أصل الوجوب عليها، وحجتنا على القاضی أبي زيد في قوله "وجوب جميع حقوق الله تعالى على الصّبی" أنه لو كان جميع حقوق الله تعالى واجبًا عليه (بشمول الإيمان ثم سقط الوجوب (وجوب الأداء) دفعًا للحرج لكان(الصّبي) الآتی بالحقوق مؤديًا للواجب، كالمسافر إذا صام (في أثناء سفره) فإنّه يعدّ من صوم رمضان واللازم (كون الصّبيّ مؤديًا للواجب) باطل بالاتفاق، وليس هذا (سقوط وجوب الأداء عن الصّبيّ رخصة إسقاط، لعدم الإثم في العمل بالعزيمة بالاتفاق، بخلاف القصر في الصّلاة؛ فإنّه رخصة إسقاط ، فيأثم المكلف في العمل بالعزيمة، وهي الاداء كاملًا من غير قصر، فإن الصّبي لو اتٰى بجميع حقوق الله لايأثم بل لوالديه أجر.

قوله :"تدبرّ" قيل: فيه إشارة إلى أن عدم الإثم لايدل على كونه رخصة إسقاط؛ إذ لا يلزم تأثيم في كلّ ماهورخصة إسقاط، كالمسافرإذا أدیٰ أربعاً، فإنه لايأثم باداء الركعتين الأخريين و يكون مسيئاً بالجمع بين النفل والفرض في تحريمة واحدة، والجواب أنه إساءة وهي إثم، وإلّا فلم يكن مسيئاً.

٦. مسألة الأهلية وأنواعها وحكم كل نوع منها

الأهلية كاملة بكمال العقل والبدن، فيلزم وجوب الأداء، وقاصرة بقصور أحدهما، كالصبي العاقل، والمعتوه البالغ، والثابت معها صحة الأداء، والتفصيل في الصبي: أنّ ما يكون مع القاصرة، إمّا حق الله تعالى، وهو ثلثة: حسن محض، وقبيح محض، وبين بين، وإما حق العبد، وهو أيضا ثلاثة: نافع محض، وضار محض، ودائر بينهما

والأول: كالإيمان، لايسقط حسنه، وفيه نفع محض؛ لأنه مناط سعادة الدارين، فيصح منه، والحجر من الشارع لم يوجد، ولايليق به، وضرر حرمان الميراث، وفرقة النكاح، لكفر القريب، والزوجة، ولو سلّم فهو بالتبع، وكم من شيئ ثبت تبعاً لاقصداً، كقبول هبة القريب من الصبي، مع ترتب العتق

والثاني: كالكفر، والقياس أن لايصح، لأنه ضرر محض، وعليه الشافعي و أبو يوسف، لكن يصح استحساناً عندنا، وفي أحكام الأخر يصح اتفاقاً

وجه الاستحسان أن الكفر محظور مطلقاً، فلايسقط بعذر غير مسموع، فتبين أمرأته، ويحرم الميراث بالرد، وإنما لم يقتل، بل قيّد؛ لأنه ليس بمجرد الارتداد، بل بالحرابة، وهو ليس من أهلها، ولابعد البلوغ؛ لأن في صحة إسلامه خلافاً بين العلماء، فأورث الشبهة .

والثالث: كالصلاة وأخواتها من العبادات البدنية، فإنها مشروعة في وقت دون وقت، يصح مباشرته للثواب والاعتياد بلاعهدة، فلا يلزم بالشروع، ولا بالإفساد، ولاجزاء محظور احرامه، بخلاف ماكان مالياً ، كالزكوة، لايصح منه؛ لأنه فيه ضرر

والرابع: كقبول الهبة، يصح مباشرته منه، بلا إذن وليه؛ لأنه نفع محض، ولذا يجب أجرة الصبي المحجور مع بطلان العقد، إذا كان حراً، أما

العبد فيجب له الأجرة بشرط السلامة، فلو هلك فالقيمة، لا الأجر، واستحق الرضخ مع عدم جواز شهود القتل بدون الإذن بالإجماع

والخامس: كالطلاق ونحوه فلايملكه ولو بإذن وليه، كما لايملكه عليه غيره» قال شمس الأئمة السرخسي: زعم بعض مشايخنا، أن هذا الحكم غير مشروع اصلاً ،حق أن امرأته لاتكون محلاً للطلاق، وهذا وهم، فإن الطلاق يملك بملك النكاح ،ولاضرر فيه، وإنما هو في الإيقاع، فلو تحققت الحاجة إليه لدفع الضرر لكان صحيحاً، وإنما يجوز إقراض القاضي ماله من الملئ؛ لأنه حفظ مع قدرة الاقتضاء بعلمه، بخلاف الأب، إلا في رواية

والسادس: كالبيع والإجارة وغيرهما من المعاوضات، ففيها نفع مشوب باحتمال ضرر، فبانضمام رأى الولى يندفع الاحتمال، فيملكه معه

ثم عند أبي حنيفة لما انجبر القصور بالإذن كان كالبالغ، فيملك بغبن فاحش مع الأجانب والولي في رواية، وعندهما لايجوز، وقولهما أظهر

تعريف الأهلية : هي كون الإنسان صالحاً للقبول و العمل بالأحكام الشرعية.

أقسام الأهلية : وهي على نوعين :

١ - كاملة بكمال العقل والبد ن ، فيلزم(على صاحب هذاالنوع من الأهلية) وجوب أداء ماكُلِّف به .

٢ -وقاصرة بقصورأحدهما (قصور البدن أو العقل)كالصبيّ العاقل ، وكالمعتوه البالغ ، والثابت معها (مع الأهلية القاصرة)صحة الأداء، أي صحّ من صاحب هذه الأهلية أداء الواجب ، فإنّ صحّةَ نفس الوجوب تتعلّق بالأهلية الكاملة ، وصحّة وجوب الأداء تتعلّق بالأهلية القاصرة.

والتفصيل (في مايتعلق) بالصّبيّ صحة أدائه(و مثله المعتوه)أنّ مايكون مع الأهلية القاصرة صحة أدائه إمّا حقّ الله تعالى ، وهوثلاثة: حَسَنٌ محض، وقبيح محض

،و بين الحسن و القبيح ،وإمّا حقّ العبد ،وهو أيضاً ثلاثة: نافعٌ محض، وضارّ محض، ودائر بينهما(بين النافع و الضّار).

١ -مثال الأول من حقوق الله، كالإيمان ،فانه حَسَنٌ محض، لايسقط حُسنه (قط) وفيه نفع محض ،لأنه مناط (منشأ) سعادة الدارين ،فيصحّ الإيمان من الصّبيّ.

ولما كان توهم أن يقال : لعلّ الشرع لم يعتبر إيمان الصّبيّ، دفع المصنّف هذا التوهم وقال: والحجر (منع إيمان الصّبيّ) لم يوجد من الشارع، ولايليق به (بالشارع الحيكم) أن يمنع أحداً من الحَسَن المحض، والنافع الخالص، وسعادة الدارين.

ثم أجاب المصنّف عن سؤال مفروض، وهو أنّ الإيمان كيف يكون للصبي حُسناً محضاً ونفعاً خالصاً؟ وقد حَرُمَ عن ميراث قريبه الكافر، وعن زوجته المرتدّة (الكافرة) وهما بسبب الإيمان ،وهذا ضرر عظيم له ،فقال: وضرر الحرمان (عن)الميراث،وفُرقة النكاح (ليس لأجل الإيمان ،بل لأجل) كفر القريب (في الميراث)، ولأجل كفر الزّوجة وارتدادها(في فُرقة النكاح).

فكفر القريب منع الميراث، و كفر الزّوجة صارسبباً للتفريق، لأن الإيمان جالب الحقوق والكفر قاطعها هذا هو الجواب المنعى ، وأمّا لوسلم أنّ الحرمان والفرقة بسبب الإيمان فهو الحرمان أوالضرر في هذه الصّورة) بالتبع لاقصداً؛ لأنّ وضع الإيمان للنفع والسّعادة ،و يتحقق بسبب الإيمان المخالفة مع أرباب الشقاوة ، فيترتّب عليها (على الشقاوة) أحكامها تبعاً لوجود الإيمان،فهذا الضرر من لوازم الكفردون الإيمان، وكم من شيئ (حكم) يثبت تبعاً، لاقصداً، كترتّب العتق على قبول الصّبيّ هبة(العبد) القريب منه،أي اذا وُهِبَ لصبيّ عبد هو أبوه أو أخوه أوغيرهما من الأقارب ،فقبل الصّبي الهبة، يعتق عليه العبد، وإن كان في العتق له ضرر، فليس هذا من لوازم الهبة ، بل من لوازم القرابة، فترتب العتق على الهبة، ليس قصداً، بل هو تبعاً ؛لأنّ العتق من لوازم تملّك القريب، سواء كاب بالبيع اوْ بالإرث أو بالهبة.

٢ -والثاني من الحقوق المتعلقة بحقوق الله ، كالكفر فإنه ضدّ حق الله، وهو الإيمان ، فالكفر قطعه و تركه، والقياس (يقتضي أن لايصحّ كفرالصّبيّ (أن لا يعباً

بكفره)؛ لأنه ضرر محض ،وبه قال الإمام الشافعي و الإمام أبو يوسف، لكن يصحّ كفره(أي يعتبر كفره) بدليل الاستحسان عندنا (عندأبي حنيفة و محمد) (وهذا الخلاف في اعتبار كفر الصّبيّ وعدمه في أحكام الدنيا من الميراث والنكاح وغيرهما)، وأمّا في أحكام الآخرة فيصحّ كفر الصّبيّ، أي يعتبر كفره اتفاقاً ،حتى لو مات الصّبيّ الكافر لايصلّى عليه بالاتفاق.

وجه الاستحسان (ودليله) أن الكفر محظور (ممنوع) مطلقاً، سواء صدر من عاقل بالغ أو من صبيّ، فلا يسقط الكفر ولايعفى بعذر غير مسمُوع ،وهو كونه محلاً للرحمة لأجل الصّبا. فإنّ هذه الشقاوة الكاملة (شقاوة الكفر) تخرجه عن كونه محلاً للرحمة، فلأجل اعتبار كفره تبين امرأته (تطلق طلاقاً بائناً ويُحْرَمُ عن ميراث اقاربه بالرِّدة،وإنّما لم يُقتل الصّبيّ بالرّدة (مع اعتبار ردّته) بل قُيِّدَ و حُبِسَ لأنه (وجوب القتل) ليس بمجرّد الارتداد،بل بالحرابة (المحاربة مع الله ورسوله) بعد الارتداد، وهو (الصّبيّ) ليس من أهل الحرابة ،ولايقتل الصبي المرتد بعد البلوغ (أيضاً) لأنّ في صحة إسلام الصّبيّ خلافاً بين العلماء، قال بعضهم بصحة إسلامه و بعضهم بعدم صحته، فأورث الشبهة في جواز قتله.

٣-والثالث من حقوق الله، وهو الدائر بين الحَسَنِ والقبيح باعتبار الوقت ، كالصّلاة وأخواتها من العبادات البدنية، كالصّوم والحج ،فانها مشروعة في وقت.(أي وقتها المخصوص) دون وقت كالصلاة في الأوقات المكروهة، والصّوم في أيام المنهية، والحج في غير أشهره، يصحّ مباشرة الصّبيّ تلك العبادات، للثواب والاعتياد،بلاعهدة (ضمان وقضاء عليه)، فلايلزم عمل على الصّبيّ بالشروع، فلو شرع في إحدى تلك العبادات (من الصّلاة و الصّوم والحج) ثمّ تركها لايلزم عليه الإتمام أو القضاء، ولايلزم على الصّبيّ جزاء ارتكاب محظور الإحرام في الحج، بأن كان محرماً، فارتكب إحدىٰ محظورات الإحرام لايلزم عليه جزاء ذلك المحظور، من الدّم أو الصدقة أو النسك، بخلاف ماكان ذلك الحق مالياً (من العبادات)، كالزكاة، فانها لاتصحّ منه ؛ لأنّ فيه (أداء الزّكاة) ضرراً، مع عدم الوجوب عليه .

٤-والرّابع الذي هو الأول من حقوق العباد، و يكون نفعاً ،كقبول الهبة ، يصحّ مباشرة قبول الهبة من الصّبيّ بلاإذن وليّه؛ لأنّه نفع محض في حقه ولذلك (أي لأجل أن العمل النّافع يثبت في حق الصّبي(من غير إذن الولى) ، تجب أجرة الصّبيّ المحجور الّذى آجر نفسه لأحد،ثم فرغ من العمل، مع بطلان عقد الإجازة في أول الأمر ،(ولكن بشرط) أن يكون الصّبيّ حراً،واما العبد المحجور إذا آجر نفسه فيجب له بشرط السّلامة بعد الفراغ من العمل، فلو هلك العبد في هذه الإجارة، فالقيمة واجبة على المستأجر، لاالأجر،لأنّ المستأجر يصير غاصباً، فيضمن القيمة، واستحق الصّبيّ الرّضخ، (الأقلّ من سهم الغنيمة إذاحضر القتال) مع عدم جواز شهوده وحضوره موضع القتل، أي القتال بدون إذن الولى بالإجماع ؛ لأنّ عدم جواز شهود القتال والجهاد إنّما كان لدفع ضرر الموت أو الحرج مع عدم وجوب الجهاد عليه.فامّا بعد الجهاد وهزيمة الأعداء، فأخذ الغنيمة أو الرضخ نفع محض، فحكم بالاستحقاق .

٥-والخامس الّذى هو ثانى حقوق العباد، وهو ضارّ محض، كالطلاق ونحوه ، مثل الهبة و العتاق، فلايملكه الصّبيّ، ولو بإذن وليّه، كما لايَمْلِكُه (أي النوع الخامس على الصّبيّ غيره (غير الصّبيّ)، كالولى والقاضى ، فليست امرأته محلاً للطلاق.

قال شمس الأئمة السرخسى :زعم بعض مشايخنا أن هذا الحكم ، أي حكم طلاق امرأة الصّبيّ غير مشروع أصلاً، حتى إن امرأته لاتكون محلاً للطلاق (فصارت في هذا الحكم كالأجنبية في عدم جواز طلاقها) و هذا وهم منه؛ فإن الطلاق يُمْلَك (يكون مملوكاً) بملك النكاح، فملك الطلاق من لوازم ملك النكاح، ولاضرر فيه (في ملك الطلاق)، بل في عدم ملك الطلاق ضرر له، باستيلاء الزّوجة السوء عليه، وإنّما هو (أي الضّرر يكون) في الإيقاع (ايقاع طلاق الصّبيّ)، فلايصحّ الإيقاع ،أمّا لو تحقّقت الحاجة (حاجة الصّبيّ) إليه (إلى إيقاع الطلاق) لدفع الضرر كان الإيقاع صحيحاً.

وإنّما يجوز إقراض القاضى ماله (مال الصّبيّ) مع أنّ فيه ضرراً له؛ لأنه ليس بتبرع، بل هو حفظ لماله مع قدرة الاقتضاء، و طلب القرض من المستقرض بعلمه، بخلاف الأب ، فإنه ليس له قدرة الاقتضاء إلا في رواية ،فانّ فيها(في تلك الرواية) جواز

إقراض الأب مال الصّبيّ لوفور شفقته.

٦-والسادس الّذى هو الثالث من حقوق العباد، ودائر بين النفع والضرر، كالبيع والإجارة، وغيرهما من المعاوضات، ففيها نفع لاحتمال الربح، مشوب ومخلوط باحتمال الضرر، كخسارة في ماله، فبانضمام رأى الولى مع عقل الصّبيّ العاقل يندفع احتمال الضّرر، فيملك الصّبيّ هذه العقود، مع رأى الولى وإذنه.

ثمّ عند أبي حنيفة لمّا انجبر قصور الصّبيّ (عقلاً وبدناً) برأى الولى وإذنه، كان الصّبيّ المأذون كالبالغ في نفاذ تصرّفاته، فيملك مثل هذا الصّبيّ البيع و الإجارة بغبن فاحش (الغبن الفاحش هو ما لايدخل تحة تقويم المقوّمين بأن زاد عن اصل القيمة أو الثمن زيادةً على خلاف عرف التجار، أو حطّ منها كذلك) أي يملك البيع بغبن فاحش مع الأجانب باتفاق الروايات عن أبي حنيفة، وفي رواية أخرى عنه، لايملك الغبن الفاحش مع الولىّ؛ لأنّ الولى متّهم في الأذن، لجواز أن يكون حيلةً للأخذ عن الصّبيّ بأقلّ من قيمته، وعندهما (أبي يوسف و محمد) لايجوز تصرّف الصّبي فيما دار بين النفع و الضرر بالغبن الفاحش قط، لافي الأجانب ولافي الولى)، وقولهما (قول أبي يوسف ومحمد) أظهر؛ لأنّ اعتبار الإذن شرعاً لدفع الضرر المحتمل، فلمّا عقد الصّبيّ مع الغبن الفاحش عُلِمَ أن إذن الولى لم يقع في محلّه.

٧: مسألة شمول رخصة السفر سفر المعصية

سفر المعصية لايمنع الرخصة عندنا خلافاً للأئمة الثلاثة

سفر المعصية (كالسّفر للسّرقة والانتهاب، ولقتل أحدٍ من المؤمنين إلى بلد بعيد مسافته مدّة السفر الشرعى) لايمنع الرخصة عندنا، (رخصة الإفطار، ورخصة قصر الصّلاة، ورخصة المسح إلى ثلاثة أيّام ولياليها) خلافاً للأئمة الثلاثة.

دليل الحنفية

لنا: الاطلاق، قال الله تعالى: ﴿فمن كان منكم مريضاً أو على سفر فعدة من أيام اخر﴾ وفي صحيح مسلم عن ابن عباس فرض الله

الصلاة على لسان نبيكم في الحظر أربعاً، وفي السفر ركعتين

والدليل لنا: إطلاق نصّ الرّخصة ،كقوله تعالى﴿فمن كان منكم مريضاً اوعلى سفر فعدّة من ايام أُخر﴾ ولم يقيّد الله تعالى السّفر بسفر البرّ وعدم المعصية.

و في صحيح (الامام) مسلم عن ابن عبّاس رضى الله عنهما :"فرض الله الصّلاة على لسان نبيّكم في الحضر أربعاً وفي السّفر ركعتين" وفي الحديث أيضاً لفظ "السّفر" مطلق .

دليل الأئمة الثلاثة

قالوا :الرخصة نعمة، فلا تنال بالمعصية، كالسكر

قلنا : ليست إياه، بل مجاورة له، فصار كالصلاة و في الأرض المغصوبة، بخلاف سبب المعصية، كالسكر بشرب المسكر المحرّم

قالوا: الرخصة نعمة فلا تنال بالمعصية ، لزوال العقل بالسّكر ؛ فانّه ليس بعفو ورخصة ، بل يترتّب عليه الحكم من وقوع طلاقه و عتاقه ،والغرامة عند اتلاف مال غيره، بخلاف زوال العقل بالجنون، والإغماء،فإنه عفو ورخصة، ولا يرتّب عليه الحكم.

قال المصنّف في الجواب عن دليلهم : قلنا: ليست المعصية هو السّفر، بل المعصية مجاورة للسفر، خارجة عنه، فللمسافر القاطع للطريق وصفان:أحدهما قطع المسافة من مكان إلى مكان، والثاني المحاربة مع الله ورسوله بقطع الطريق وا لحرابة والانتهاب

والمعصية هوالثانى، لاالأول، والسّبب لنيل النعمة هو الأول أي نفس السّفر، (وهذا تأويل عجيب ، فإنما الأعمال بالنيات ، ولولم يكن السّفر لم يكن قطع الطريق والحرابة والفساد)، ثمّ قاس هذا السّفر بالصّلاة في الأرض المغصوبة، وقال: كالصّلاة في الأرض المغصوبة، فإنّها في نفسها طاعة، و ليست بمعصية، لكونها عبادة أساسية في الدّين،و شغل ملك الغير وأرضه بدون إذنه مجاور لصلاته وهو معصية، فالصّلاة في نفسها موجبةٌ لنعمة الأجر بخلاف شغل ملك الغير بدون إذنه ، بخلاف السّبب الّذى هو معصية في نفسه ، كالسّكر الحاصل بسبب شرب المسكر المحرّم،وشغل الأرض

المغصوبة يكون بالصّلاة الّتي هي عبادة.

٨:مسألة جواز المؤاخذة بالخطأ فى الدنياعقلا

المؤاخذة بالخطاء جائزة عقلاً ،خلافاً للمعتزلة

لنا: قوله تعالى: ﴿ربنا لا تؤاخذنا ان نسينا او اخطأنا﴾ والسوال بما يستحيل باطل

قالوا: المواخذة بالجناية، وهي بالقصد

قلنا: بعدم التثبت والاحتياط الواجبين، إلا أن فيه شبهة العدم، فلا يواخذ بحد ولا قصاص، دون ضمان المتلفات خطاء من الأموال

ويقع طلاقه عندنا، خلافاً للشافعي؛ لأن اعتبار الكلام بالقصد ولم يوجد، كما في النائم

قلنا: الغفلة عن معنى اللفظ أمر خفي، فأقيم تميز البلوغ مقامه، بخلاف النوم

المؤاخذة بالخطأ(في الدنيا) جائزة عقلاً(عندنا) خلافاً للمعتزلة، فانهم لا يجوزونها.

والدليل لنا: قوله تعالى ﴿ربّنا لا تؤاخذنا إن نّسنا او أخطأنا﴾ والسوال وطلب العفو عمّا يستحيل باطل ، ولوكانت المؤاخذة على الخطأممنوعةً عقلاً لم يأمرنا الله تعالى بسؤال العفوو طلب المغفرة .

دليل المعتزلة : قالوا: المؤاخذة (إنما تكون) بالجناية ، وهي (الجناية تكون) بالقصد ، ولا قصد في الخطأ فلاجناية ولامؤاخذة .

وأجاب عنه المصنف بقوله : قلنا: لانسلّم أنّه لاجناية في الخطأ، بل فيه جناية بعدم التثبّت، أي بترك التثبّت وترك الاحتياط الواجبين، إلا أنّ فيه (في الخطأ)، شبهة عدم الجناية؛ لأنه صلى الله عليه وسلم قال:" إنّ الله تجاوز عن أمّتي الخطأ والنسيان وما أكرهوا عليه" فلايؤاخذ صاحب الخطأ بحدٍّ ولاقصاص (لأنهما يسقطان بالشّبهات،

دون ضمان المتلفات من الأموال خطأ؛ فإنه (الخاطئ) يؤخذ به جبراً للمُتْلَفِ، لالكونه جناية، ويقع طلاق الخاطئ عندنا، خلافاً للشافعي؛ لأن اعتبار الكلام إنما يكون بالقصد ولم يوجد من الخاطئ، فلااعتبار لكلامه عند الشافعي، كما في النائم، فإنه لا اعتبار بكلامه، ولايقع طلاقه.

قلنا: لاشك أن اعتبار الكلام بالقصد، لكنّ الغفلة عن معنى اللفظ طلاقاً كان أو غيره) أمر خفي، فلاتناط الأحكام على قصد المعنى، فأقيم تميز البلوغ مقام القصد، لأنّ البلوغ مظنّة القصد، بخلاف النوم فإنّ التمييز فيه منتف، فلاينفع البلوغ.

٩: مسألة الإكراه وأقسامه و حكم كل واحد منها

الإكراه ملج، وهو بمايفوّت النفس أو العضو، وغيره غيره، كالحبس والضرب، وهو لايمنع التكليف بالفعل المكره عليه، ونقيضه مطلقاً،

وقال جماعة: يمنع في الملجئ دون غيره

وقالت المعتزلة: يمنع في غيره في عين المكره عليه، دون نقيضه

لنا: أن الفعل ممكن، والفاعل متمكن، كيف لا،وهو يختار أخف المكروهين، ولذا قد يفترض ما أكره عليه، كالاكراه بالقتل على شرب الخمر، فيأثم بتركه، ويحرم كعلى قتل مسلم ظلماً، فيؤجر على الترك، كعلى إجراء كلمة الكفر

وقال المفصّلون: المكره عليه واجب الوقوع، وضده ممتنع والتكليف بهما محال

قلنا: الإيجاب والامتناع بالشرع أو بالعقل لاينافي الاختيار، بل هو مرجّح لاموجب، فتأمل

وقالت المعتزلة :إذا أكره على عين المامور به، فالاتيان به لداعى الاكراه، لا لداعى الشرع، فلايثاب عليه، فلايصح التكليف به، بخلاف ما إذا أتى بنقيض المكره عليه، فإنه أبلغ في إجابة داعى الشرع

قلنا: صحة التكليف بالضد يقتضي المقدورية، والقدرة على الشيئ

قدرة على ضده

مفهوم الإكراه : هو حمل الغير و إجباره على ما لا يرضاه من قول أو فعلٍ، ولايختار مباشرته اذا خلّي ونفسه، كذافي " التلويح " "والتحرير".

أنواعه: وهو على نوعين :

١- ملْج سالب لجوء المكره عليه وعوذه بما (بتخويف) يُفوّت (و يهلك) نفس المكره عليه أو عضواً منه.

٢- وغير ملجٍ ، وهو مايكون بغير مايفوّت النّفس أو العضو كالإكراه بالحبس والضرب.

١-الإكراه لايمنع التكليف بالفعل المكره عليه، ولا بنقيضه، مُطلقاً(سواء كان مُلجِئاً أو غير مُلجيءٍ)، معنى كلامه أنّ الاكراه لايسقط التكليف بأداء الواجب أو بالاجتناب عن الحرام ، فبالإكراه على ترك الصّلاة لايصير تركها جائزاً، ولابالإكراه على شرب الخمر تسقط حرمتها، وهذا هو المراد من (نقيض الفعل) فالإكراه على شربها لا يوجب سقوط حرمتها.

٢- وقال جماعة من الأصوليين : الاكراه يمنع التكليف في الملجيء دون غيره (غير ملجيءٍ)

٣-وقالت المعتزلة: إنّ الإكراه الملجيء يمنع التكليف بعين المكره عليه، و بنقيضه (بالصّلاة و تركها) وفي غير الملجيء الإكراه يمنع التكليف بعين الفعل، دون نقيضه.

والدليل لنا:أنّ الفعل المكره عليه (و نقيضه) ممكن الوقوع ، والفاعل متمكّن و قادر عليه ، كيف لايكون الفاعل متمكّناً على ذلك الفعل : وهو يختارأخفّ المكروهين (من الفعل ونقيضه) فإن الأخف والأسهل للمكرَه هو الفعل المكره عليه، دون نقيضه للحفاظ على نفسه أو عضوه أو حريته وصحته.

ولذا (لأجل)أنّ الفاعل (في صورة الإكراه) متمكّن وقادر على إيجاد الفعل المكره عليه، وعدم إيجاده (لو لم يمنع مانع) قد يفترض على المكْرَه ماأكره عليه من الفعل،

كالإكراه بالقتل (بقتل المكرَه) على شرب الخمر ،فيجب على المكره شرب الخمر حتى لا يُقتَلَ ، فيأثم بترك الشرب، وقد يَحرُمُ الفعل المكره عليه، كالإكراه على قتل مسلم ظلماً، فإنّ قتل المسلم ظلماً حرام، فيؤجر المكْرَه على ترك قتل المسلم ،كما يؤجر المكره في الإكراه على إجراء كلمة الكفر على اللسان، إذا كف عن إجرائها على اللسان ، ولولم يكفّ لسانه عن إجراء كلمة الكفر لم يأثم؛لأنه عمل بالرخصة، قال تعالى: ﴿إلّا من أُكرِه وقلبه مطمئنّ بالإيمان﴾.

دليل المفرقين بين الإكراه الملجئ و غيره في المنع عن التكليف وعدمه

وقال المفصّلون (المفرّقون بين الإكراه الملجئ و غيره في المنع عن التكليف وعدمه): الفعل المكره عليه واجب الوقوع من المكره، و ضدّه ممتنع الوقوع منه ،والتكليف بهما محال.

قلنا: لانسلّم أنّ المكره عليه واجب بالذات وضدّه ممتنع بالذات، بل الوجوب في الفعل، والامتناع في ضدّه قد يكونان بالشرع ، كما في الإكراه بالقتل (قتل المسلم) والإكراه بشرب الخمر، فحرمة قتل المسلم و حرمة شرب الخمرشرعية . وقد يكونان بالعقل ، فإنّ العاقل من شأنه أن يختار مايراه أخفّ (مِن الفعل وتركه) والإيجاب والامتناع بالشرع أو العقل لاينافي الإختار للفاعل، بل هو (كل واحد من الإيجاب والامتناع) مرجحٌ لجانب الفعل أو الترك لاموجب لأحدهما ، فتأمّل، فإنّه دقيق.

دليل المعتزلة القائلين بأنّ الملجئ مانع عن التكليف مطلقاً وغير الملجئ في عين ما اكره عليه فقط

وقالت المعتزلة : اذا أُكرِهَ أحد بإكراهٍ غير ملجئ على عين المأمور به كالصّلاة ، فالإتيان بالمأمور به (بعد الإكراه) إنّما يكون لداعي الإكراه ، فإن الإنسان يقدم دفاع نفسه على غيره، لا لداع الشرع، فلا إخلاص ، لعدم الامتثال بحكم الشرع ، فلايثاب عليه (على ذلك الفعل المكره عليه) (فلا فائدة) فلا يصحّ التكليف به (حين الإكراه)

بخلاف ما إذا أتى بنقيض المكره عليه، كترك الصّلاة، إذا أكرِهَ بتركها، ولم يخف من المكْرِهِ، فجاء بالصّلاة،فإنه أبلغ في إجابة داعي الشرع، أي الإتيان بالنقيض أكمل في إجابة داعي الشرع ورعاية حكم الشرع، وصبر المكره على التعذيب في سبيل الله ، فيثاب على هذا التقدير ، فيصحّ به التكليف حين الاكراه.

قلنا في جواب استدلالهم: بأنهم اعترفوا بصحة التكليف بضدّ الفعل المكره عليه ، وصحة التكليف بالضّد يقتضي كون الضدّ مقدوراً ،والقدرة على الشيئ (كالصّلاة) قدرة على ضدّه وهو ترك الصّلاة .

١٠:مسألة عدم الحرج فى الدين لاشرعا ولا عقلا

لاحرج (في الدين) عقلاً أوشرعاً، وهو مشكك، فلهذا لم يجب شيئ على الصبي العاقل، ولا على المعتوه البالغ، خلافاً لأبي زيد، ولم يجب قضاء الصلاة في الحيض والنفاس، دون الصوم، وشرعت العبادات في المرض قاعداً أو مضطجعاً، وانتفي الإثم في الخطاء مجتهداً، وفي النسيان، وسقط أكل الصائم، وخفف في السفر، فشرعت الرباعية ركعتين، ومسح الخف إلى ثلاثة أيام، وثبتت الرخصة بالشرع قبل تحققه،و لو أقام قبل المدة صح إقامته، ولزمت أحكام الإقامة، ولو في المفازة؛ لأنه دفع لها، وبعدها لا، إلا فيما يصح فيه؛ لأنه رفع بعد تحققه

﴿ماجعل الله عليكم في الدّين من حرج﴾ ﴿لايكلف الله نفساً إلّا وسعها﴾ ﴿لايكلّف الله نفساً إلّا ما آتاها﴾ لاحرج (في الدين)عقلاً (كما يقول المعتزلة، فكلّما فيه حرج عقلى لا يكون العبد مكلّفاً به عندهم،) ولا شرعاً ، كما هو عندنا، والدليل الآيات المذكورة قبل كلام المصنّف، وهو (الحرج) كلّي مشكّك أي يكون وجوده في أفراده متفاوتاً، فيصدق على بعض أفراده على سبيل الزيادة ، وعلى بعضها على سبيل القلّة والضعف ، فإنّ العاجز من كلّ وجه حرجه اشدّ وأقوى من حرج العاجز من بعض الوجوه، فتخفيف الأحكام يكون بقدر الحرج في كلّ ذى حرج،

١- فلهذا أي لأجل عدم الحرج في الدين شرعاً لم يجب شيء على الصبي العاقل، ولا على المعتوه البالغ لضعف العقل والبدن في الأول ولضعف العقل فقط في الثاني.

خلافاً لأبي زيد الدبوسي، فإنه قال في "التقويم" فإنا لانسقط وجوب العبادات، لأجل العته احتياطاً.

٢- ولأجل رعاية الحرج لم يجب قضاء الصلاة في (حال) الحيض والنّفاس، دون الصّوم، أي يجب قضاء الصّوم على الحائض والنفساء بعد طهرهما.

٣-ومن أجل ذلك شُرِعَتِ العبادات (الصّلوات) في المرض قاعداً أو مضطجعاً (أو إيماء).

٤- وانتفى الإثم في الخطأ اجتهاداً (حال كونه مجتهداً) كما في القبلة.

٥-وانتفى الإثم في النسيان.

٦- وسقط أكل الصائم نسياناً.

٧- وخفّفَ في السّفر، فشُرِعَت الرّباعية ركعتين.

٨- وزيدت مدة المسح في السّفر إلى ثلاثة أيام ولياليها.

٩-وثبتت الرخصة بالشروع في السفر قبل تحققه ووصول المسافر إلى نهاية السّفر، وتمام مدة السّفر إلى ثلاثة أيام، ولو أقام المسافر (نوى الإقامة) قبل المدة (قبل مدة السّفر) صحّ إقامته، ولزمته أحكام الإقامة من التّمام، والمسح إلى يوم وليلة وغيرهما، ولو كانت إقامته في المفازة الّتي لابنيان فيها، مع أنّ المفازة ليس بمحلّ الإقامة، لأنه (صيرورته مقيماً) قبل المدة رفع للسّفر قبل تحققه، ورفع السّفر بنية الإقامة رفع للرخصة التي كان سببها السّفر، وبعدها (بعد مدة السّفر) لايصحّ كونه مقيماً إلّا فيما (في موضعٍ) يصحّ فيه كونه مقيماً من مصر أو قرية، لأنه (كونه مقيماً بعد مدّة السّفر) رفع للسفر بعد تحققه، وتجديد الإقامة.

١١: مسألة أهلية العبد (ضد الحر) للتصرف وملك اليد

العبد أهل للتصرف، وملك اليد عندنا، خلافاً للشافعي

لنا : أنهما بأهلية التكلّم والذمة، والأولى بالعقل، وهو لايختل بالرق، ولذا كانت روايته ملزمة للعمل للخلق

والثانية بأهلية الإيجاب عليه، والاستيجاب له، ولتحققهما خوطب بحقوقه تعالى، ويصح إقراره بالحدود والقصاص، وإنما الحجر لحق المولى، فإذنه فك الحجر، ورفع المانع، لاإثبات الأهلية، قالوا: لو كان أهلاً للتصرف لكان أهلاً للملك ؛ لأن التصرف سبب له و(الملك) مسبب عنه، واللازم باطل إجماعاً، وإذا لم يكن أهلاً للتصرف لم يكن أهلاً لليد؛ لأن اليد إنما تستفاد بملك الرقبة، أو التصرف، وقد انتفيا

قلنا : التخلف لمانع، لا لعدم المقتضى، ويجوزتعدد الأسباب لأهلية التصرف

العبد أهل للتصرّف و مِلك اليد عندنا خلافاً للشافعي فعندنا يكون العبد أهلا للتصرّف في الأموال ، ولمالكية الشيئ يداً ، وعند الشافعي هو ليس بأهل للتصرّف ولمالكية اليد، ولكن يستفيد التصرّف وملك اليد بإذن المولى.

والدليل لنا : أنّ أهلية التصرّف و أهلية مِلك اليد يكونان بأمرين:

الأول :بالأهلية للتكلم ، أي كون الإنسان أهلاً أن يتكلم في أموره وتصرّفاته لأنّ الكلام المعتبر يكون سبباً للحكم، كما في العقود، والثاني: بالذمّة ، أي كون الإنسان أهلاً للعهدة والذمّة وصالحاً للخطاب بالأحكام.

والأولى: (أهلية التكلم) تكون بالعقل ، فإنّ العقلَ إذا كان سالماً عن الآفة يكون صاحبه صالحاً للخطاب ، وهو (العقل) لا يختلّ (لا يأتي فيه خلل ونقصان) بالرّق ولذا(لعدم الخلل في عقله) كانت رواية الرقيق (العبد) مُلزِمةً العمل للخلق، وقُبلت أخباره في الديانات، مثل الهدايا، وطهارة الماء ونجاسته، وتقبل شهادته في هلال رمضان ، والثانية(أهلية الذمّة) تكون بأهلية الإيجاب عليه (والاستيجاب له) بأن وجب عليه الحقوق ، ووجب حقه على غيره.

ولتحققها (تحقق أهلية الإيجاب و أهلية الاستيجاب) في العبد خوطب بحقوقه تعالى من التوحيد والعبادة والصّلاة والصّوم ، و يصحّ إقراره بالحدود والقصاص، فإذا أقرّ العبد بما يوجب الحدّ، وجب عليه الحدّ، وإذا اقرّ بما يوجب القصاص، وجب عليه القصاص.

وإنّما الحجر و المنع عن التصرّفات المالية لحقّ المولى، وإذن المولى لتصرّف من التصرّفات فكّ حجره ، ورفع لمانع تصرّفه ، ولايكون في الإذن إثبات الأهلية للعبد، بل الرّقة منعت ظهور الأهلية السّابقة.

دليل الشافعية : قالوا: لو كان العبد (الرقيق) أهلاً للتصرّف لكان أهلاً للملك؛ لأنّ التصرف سبب له (للملك) والملك مسبّب عن التصرف، ثم الملك يبيح التصرف في الشيء، كما أن التصرف يفيد الملك في البيع و الشراء، لأنّ بين السّبب و المسبّب استلزاماً.

واللازم (كون العبد أهلا للملك) باطل إجماعاً، فكونه أهلاً للتصرف (وهو الملزوم) أيضاً باطل ، وإذا لم يكن العبد أهلاً للتصرّف لم يكن أهلاً لملك اليد أيضاً؛ لأنّ اليد على الشيء تستفاد بملك الرقبة أو التصرّف وقد انتفيا .

قلنافي جوابه: تخلّف أهلية الملك عن أهلية التصرف في العبد إنما يكون لمانع يمنع أهلية الملك ، وهو كون رقبته مملوكةً للسيّد، لا لعدم المقتضى ،أي ليس تخلف أهلية الملك عن أهلية التصرّف لعدم مايقتضي أهلية الملك وهو أهلية التصرّف ، بمعنى ليس سبب أهلية التصرّف هو أهلية الملك ، حتى تنتفي أهلية التصرف بانتفاء أهلية الملك (بل) ويجوز تعدد الأسباب لأهلية التصرّف بمعنى لانسلّم أن ملك التصرّف لايستفاد إلا من ملك الرّقبة لجواز تعدد اسباب ملك التصرف.

١٢: مسألة تتفرع على مسألة أهلية العبد

لو أذن له المولى في نوع كان له التصرف مطلقاً، ويثبت يده على كسبه، كالمكاتب، وانما ملك حجره، دون المكاتب؛ لأن فك حجره بلاعوض، فيكون كالهبة، بخلاف الكتابة، فهو كالبيع

لو أذن المولى له (لعبده) في نوع من التجارة (كتجارة الطعام) كان له التصرّف مطلقاً، أي في جميع أنواع التجارة، وتثبت يده على جميع كسبه كالمكاتب، (والفرق بين الرّقيق المأذون ، والمكاتب أنه إنّما يملك حجره (المأذون) دون حجر المكاتب ، لأنّ فكّ حجر المأذون بلاعوض ، فيكون كالهبة ، بخلاف فكّ الحجر بالكتابة ، فإنه (عقد الكتابة) في كونه بعوض كالبيع ، فان المولى يبيع المكاتب على نفسه ، و ثمنه بدل الكتابة.

١٣: مسألة أن الموت هادم لأساس التكليف

الموت هادم لأساس التكليف، فلايبقى على ذمة الميت إلا ماكان متعلقاً بعين، كالودائع والغصوب أو بمال تركه كالديون، والوصايا، والتجهيز، ويقدم بالإجماع، فلايصح الكفالة بما عليه بعد الموت عند أبي حنيفة؛ لأنها ضمّ الذمة إلى الذمة في المطالبة، ولا مطالبة، فلاضم، وعندهما تصح، وبه قالت الأئمة الثلاثة، لحديث جابر، هما عليّ، فصلى عليه، ولأن الميت لا يبرأ، ولذا يطالب به في الآخرة إجماعاً، ويصح التبرع بالأداء

والجواب أنه يحتمل العدة، وأن يكون أقراراً بكفالة سابقة، وفيه ما فيه، والمطالبة الأخروية باعتبار الإثم لايفتقر إلى بقاء الذمة، وصحة التبرع لبقاء الدين من جهة من له، فإن السقوط بالموت لضرورة فوت المحل، فيظهر في حق من عليه دون من له

الموت هادم لأساس التكليف ، فلا يبقى على ذمّة الميت (بعد الموت) غير ما كان متعلقاً بعين ، كالودائع والغصوب ، فإن للمودِع و مالك المغصوب أن يأخذا المودع و المغصوب، كماكانا في حياته، و غيرماكان متعلّقا بمال تركه،كالدّيون والوصايا، و التهجيز و يُقدَّم التهجيز على الديون و الوصايا بالإجماع .

فلا تصحّ الكفالة بماعليه من الدين بعد الموت عند أبي حنيفة؛ لأنّ الكفالة ضمّ الذّمة (ذمة الكفيل) إلى الذّمة (ذمّة المكفول عنه) في المطالبة ، ولامطالبة بعد الموت، فلا

ضمّ الذمة ولا كفالة بعده.

وعندهما (أبي يوسف ومحمد) تصحّ الكفالة عن الميّت، وبه قالت الأئمة الثلاثة، لحديث جابر "إنّ أباقتادة قال: هما (الديناران) عليّ يارسول الله، فصلّى عليه" فكفل أبو قتادة عن الميت، ولأنّ الموت لايُبْرِئ الميت عن الدّين، ولذا (لعدم برائته) يطالب بالدين في الآخرة إجماعاً، ويصحّ التبرع للميت بالأداء عنه، أي بأداء الغير دينه عنه.

والجواب عنه أنه يحتمل عِدَة الأداء، لاالكفالة، ويحتمل أن يكون إقراراً بكفالة سابقة، وفيه مافيه من تأيد الجواب الثاني قال في "تعليقه": فيه إشارة إلى مافي صحيح ابن حبان، فقال أبو قتادة: أنا أكفل به، أي بالوفاء على الكفالة السّابقة، والمطالبة الأخروية باعتبار الإثم، أي إثم عدم ايصال الدين إلى صاحبه، لا تفتقر إلى بقاء ذمّة الميت، وصحة التبرع لبقاء الدّين من جهة من له (الدين)، فإنّ سقوط الأداء بالموت بضرورة فوت المحل (محل فعل الأداء) فيظهر هذا السقوط في حق من عليه الدّين، دون حق من له الدّين، فيبقى الدين من جهة من له.

اللهم لك الحمد والفضل والكرم، ومنك التوفيق والحول والقوة بأن وفّقتنى باختتام شرح هذا الكتاب "المسلّم" صعوبته، المعروف تعوبته، المشتمل على الإيجاز المخلّ، وعلى الإعجاز المذلّ، أعنى "مسلّم الثبوت" الّذى الهم الله المصنّف بتأليفه وبيان تأريخه.

قاله وكتبه

محمد أنور البدخشاني

بمنزله في كراتشي في ليلة الأربعاء

السادس من شهر شعبان ١٤٣٠هـ

المحتويات